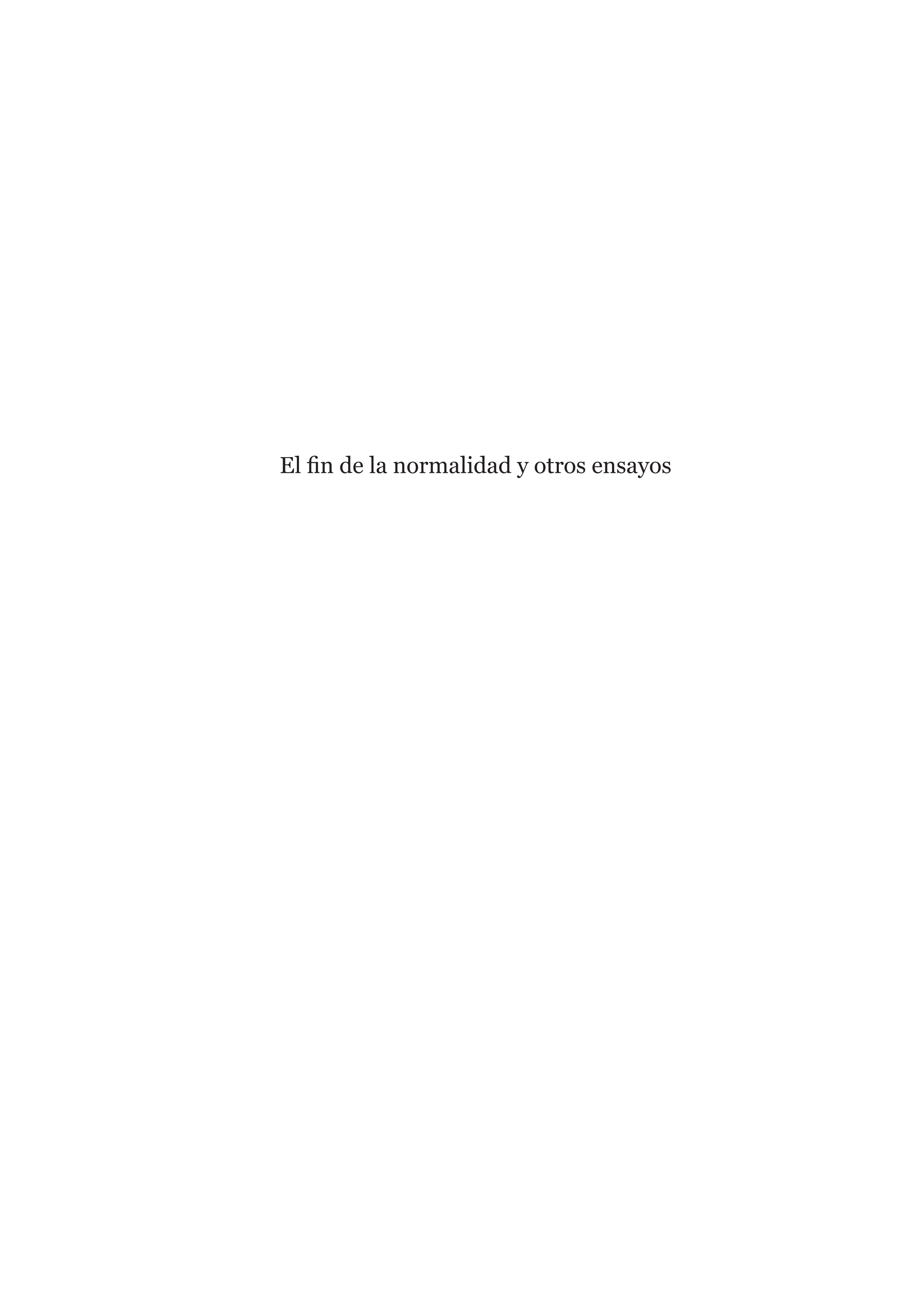
El fin de la normalidad
y otros ensayos

Dalmacio Negro





El fin de la normalidad y otros ensayos

El fin de la normalidad y otros ensayos

Dalmacio Negro Pavón

Edición y presentación de

Carmelo Jiménez Segado
Magistrado y Doctor en Ciencias Políticas y Derecho

Pablo Ramírez Jerez
Jefe de la biblioteca de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas

DYKINSON
2021

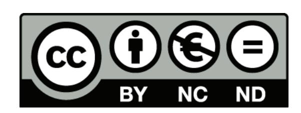
Extravagantes, 6
ISSN: 2660-8693

Editorial Dykinson
c/ Meléndez Valdés, 61 – 28015 Madrid
Tlf. (+34) 91 544 28 46
E-mail: info@dykinson.com
http://www.dykinson.com

Preimpresión: TallerOnce

ISBN: 978-84-1377-620-0
D. L.: M-19533-2021

Versión electrónica disponible en e-Archivo
http://hdl.handle.net/10016/32874



ÍNDICE

DALMACIO NEGRO, ACADÉMICO Y PENSADOR POLÍTICO EN TREINTA AÑOS DE HISTORIA

1. El ingreso en la Academia

«Académico y pensador político» es la instantánea que nos deja la figura de Dalmacio Negro Pavón (1931). Miembro de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas lo es desde 1995. Reflexionar sobre la política constituye una actividad que le es inherente; la historia de los últimos treinta años parece que le han hecho sobrellevar dicha actividad a juzgar por el tono y el contenido de sus trabajos más cercanos.

Licenciado en Derecho, Filosofía y Letras y licenciado y doctorado en Ciencias Políticas, comenzó a dar clases en la Universidad Complutense de Madrid como profesor ayudante de Historia de las ideas y de las formas políticas en 1961 en la cátedra de su maestro Luis Díez del Corral, pasando a ser profesor agregado de la asignatura en 1976 y catedrático en 1982, con una breve quincena de jubileo en septiembre de 2000, porque ese mismo mes se reenganchó –y no cabe otro término para su vocación–, como catedrático de pensamiento político en la católica Universidad San Pablo-CEU de Madrid y todavía prosigue con sus seminarios habituales.

En reconocimiento de su trayectoria profesional e intelectual, el 5 de octubre de 1993, fue propuesto por los académicos Luis Díez del Corral, Gonzalo Fernández de la Mora y Jesús Fueyo, para ocupar la medalla número 38 de la citada Academia, institución creada en 1857 por la «ley Moyano», ubicada en la Plaza de la Villa de Madrid, en el conjunto arquitectónico del siglo XV de estilo mudéjar formado por la casa y torre de los Lujanes, y por cuya sede han pasado desde su fundación cerca de trescientos académicos ocupando plaza de número, entre filósofos, historiadores, teólogos, juristas, sociólogos, economistas o antropólogos, muchos de ellos auténticos personajes del mundo político, religioso, militar, de las finanzas o la educación (presidentes del gobierno, ministros, cardenales, almirantes, generales, catedráticos)[1].

---

1 La Ley de Instrucción Pública de 9 de septiembre de 1857 (*Gaceta de Madrid*, nº 1710, de 10 de septiembre de 1857), en su artículo 160, ordenó la creación «en Madrid [*de*] otra Real Academia, igual en categoría á las cuatro existentes, denominada *de Ciencias morales y políticas*». El Real Decreto de 30 de septiembre de 1857 (*Gaceta de Madrid*, nº 1731, de 1 de octubre de 1857), cumplió el mandato y dispuso que «se establece en Madrid

Dalmacio Negro tomó posesión de su plaza como académico de número el 9 de mayo de 1995, efeméride del día de Europa o del día en que Alemania se rindió a los soviéticos, con el discurso *La tradición liberal y el Estado*, que fue contestado por Gonzalo Fernández de la Mora, en nombre de la corporación, estimándolo como «la obra de mayor envergadura del nuevo académico [...]. Se trata de una interpretación del liberalismo como expresión no de la revolución, sino de la tradición política de Occidente, que el autor remonta a la Grecia del siglo V [...]. Es evidente que no se trata del liberalismo como ideología histórica, relativamente reciente, sino como categoría política fundamental».

El autor de *El crepúsculo de las ideologías* finalizaba su respuesta dando la bienvenida a «un valioso intelectual, independiente y crítico, algo que los partidismos al uso tratan de marginar. Voces como la suya rompen felizmente un clima general de oportunista mansedumbre o medrosa ausencia». Negro encontró así su lugar en la sección de Ciencias Filosóficas de la Academia, entrando a formar parte de la nómina de académicos del siglo XX dedicados al estudio del pensamiento político, al igual que, entre otros, Eugenio Vegas Latapié, Nicolás Pérez Serrano, Carlos Ollero, Francisco Javier Conde, Luis Sánchez Agesta, Rodrigo Fernández-Carvajal, Truyol y Serra o Pablo Lucas Verdú[2].

Desde su toma de posesión, Dalmacio Negro es un asiduo asistente a las sesiones académicas que se celebran todos los martes de cada curso, con múltiples disertaciones recogidas en los *Anales de la Real Academia*, que, ordenadas cronológicamente, son las siguientes: «Modos del pensamiento político» (nº 73, 1996); «*Res publica amissa*» (nº 74, 1997); «Debate sobre la Generación del 98» (nº 75, 1998); «D. Luis Díez del Corral: *In memoriam*» (nº 75, 1998); «Ontología de la derecha y la izquierda: Un posible capítulo

---

una Real Academia denominada de Ciencias morales y políticas, igual en categoría á las cuatro existentes, Española, de la Historia, de Nobles Artes y de Ciencias exactas, físicas y naturales» (art. 1), con una composición inicial de «36 Académicos» (art. 2), que se amplió a 40 en 1990 y a 44 en 2003.

2 Las otras tres secciones de las cuatro con las que la Academia organiza sus actividades son la de Ciencias Políticas y Jurídicas, Ciencias Sociales y Ciencias Económicas. En 1996, el nuevo miembro tenía como compañeros de sección a Antonio Millán Puelles, Gonzalo Fernández de la Mora, Marcelo González Martín, Víctor García Hoz, José Luis Pinillos, Alfonso López Quintás, Olegario González de Cardedal y Gregorio Peces-Barba. Actualmente son Alfonso López Quintás, Olegario González de Cardedal, Pedro Cerezo Galán, Helio Carpintero, Andrés Ollero, Adela Cortina, Gregorio Robles, Diego Gracia, Juan Arana y Miguel García-Baró.

de la teología política» (nº 76, 1999); «Los partidos políticos en España ante el año 2000» (nº 77, 2000); «¿Qué Europa? ¿Qué España?» (nº 78, 2001); «La obra y el pensamiento histórico-político de Luis Díez del Corral» (nº 79, 2002); «Lo que Europa debe al cristianismo» (nº 80, 2003); «El Estado en España» (nº 81, 2004); «Kant y el nihilismo» (nº 82, 2005); «El Estado moral de Rousseau» (nº 83, 2006); «D. Antonio Millán Puelles: *In memoriam*» (nº 83, 2006); «La politización de la naturaleza humana» (nº 84, 2007); «Homenaje a D. Marcelino Menéndez Pelayo» (nº 84, 2007); «El mito del hombre nuevo» (nº 85, 2008); «Una respuesta ateiopolítica al silencio de Dios» (nº 86, 2009); «El azar, concepto metapolítico. En torno a la idea de destino, el artificialismo y las formas de la política» (nº 87, 2010); «Sobre la teología política protestante» (nº 88, 2011); «La inmortalidad como problema político» (nº 89, 2012); «La ley de hierro de la oligarquía» (nº 90, 2013); «El fin de la normalidad ¿Un nuevo tiempo-eje?» (nº 91, 2014); «Sobre el modo histórico de pensar» (nº 92, 2015); «Gobierno y Estado. Dos modos de pensamiento» (nº 93, 2016); y «Los tres modos de la política» (nº 95, 2018)[3].

2. Del liberalismo al catolicismo conservador

Fernández de la Mora llevaba razón en su apreciación acerca de la dimensión del discurso de ingreso del nuevo académico que, por su estructura, extensión, número de citas e índice onomástico, excedía de una simple alocución; se trataba de una auténtica obra que fue publicada como libro con el mismo título en ese mismo año. Sin embargo, sus palabras no nos deben llevar al equívoco de que la voz del profesor Negro fuese marginal o estuviese silenciada por algún tipo de conjura de los dirigentes políticos o del medio universitario, porque, de hecho, resulta todo lo contrario si se examina su prolífica actividad profesional.

Hasta su llegada a la Academia, Dalmacio Negro seguía la tradición liberal de Díez del Corral y era conocido por sus numerosos artículos, de corte –si se quiere– «científico», en su mayoría publicados en la decana *Revista de Estudios Políticos*, aunque también en el *Anuario Filosófico* o en la *Revista Internacional de Sociología*; por sus importantes traducciones, ediciones y estudios preliminares de las obras de los clásicos Hobbes, Hume, Rousseau, Goethe, Hegel, Comte, Guizot, Mill, von Ranke, Tocqueville o Jouvenel; o por

3 https://www.racmyp.es/contenido/16/academicos-numerarios.html, donde aparece el discurso de ingreso, una relación bibliográfica y su currículum.

sus publicaciones *Liberalismo y socialismo. La encrucijada intelectual de Stuart Mill* (1975), *Comte: positivismo y revolución* (1985) y *El liberalismo en España. Una antología* (1988).

Pero a partir de la segunda mitad de los 1990, coincidente con dicha membresía, su producción literaria se desapegó en cierto modo de los cometidos propios del mero profesor universitario, comentarista, traductor o intérprete de un filósofo o una corriente ideológica, para abrirse a análisis más personales sobre líneas de pensamiento, situaciones o problemas políticos, adoptando posiciones que podrían calificarse de conservadurismo reactivo contra los «errores modernos», siguiendo una tradición que puede remontarse incluso a Trento, pasando por el *Syllabus errorum* y el Concilio Vaticano I.

Lo atestiguan sus artículos semanales los martes en *La Razón*[4], sus contribuciones en revistas más partidistas (*Razón Española*, *Veintiuno, Altar Mayor, Verbo*) o el sentido de sus libros *Gobierno y Estado* (2002), antecedente y precursor de *Sobre el Estado en España* (2007) e *Historia de las formas del Estado. Una introducción* (2010); *Lo que Europa debe al cristianismo* (2004), *La situación de las sociedades europeas. La desintegración del* êthos *y el Estado* (2008), *El mito del hombre nuevo* (2009), *La Ley de hierro de la oligarquía* (2015) o *La tradición de la libertad* (2019).

Mirando en retrospectiva aquel discurso, transcurridos veintiséis años, se puede concluir que aquel acto de iniciación supuso para nuestro historiador de las ideas un giro en su quehacer intelectual y en su significación como autor, que no ha sido ajeno a los cambios experimentados individual y colectivamente desde que terminó la Guerra Fría.

El dominio del lenguaje por el profesor Negro, su aprecio por las etimologías, su erudición y estilo a veces culterano junto a la multiplicidad de temáticas abordadas puede generar la impresión de que sus ensayos son puras abstracciones analíticas. Sin embargo, sus textos no gravitan en el espacio y, como los de todo pensador, responden a valores e ideas que se proyectan sobre un contexto histórico-cultural que los retroalimenta.

La maestría en la formalización imprime objetividad a sus escritos, pero cuando se pasa revista a la situación histórica concreta, se revela la mencionada evolución conservadora de su trayectoria intelectual, de ahí que resulte imprescindible dibujar los cambios o «adioses» producidos en todos los ni-

4 Seleccionados por Jerónimo Molina Cano y Carlo Gambescia, en Dalmacio Negro, *Liberalismo, iliberalismo. Artículos políticos (1989-2013)*, Sevilla, Los Papeles del Sitio, 2021.

veles en las tres últimas décadas para comprender la posición de Dalmacio Negro y su particular *fin o adiós a la normalidad* que encierran los textos que aquí se presentan.

La historia de los últimos treinta años es, en realidad, la protagonista y el trasfondo de su pensamiento, cuya contextualización se efectúa en los epígrafes siguientes.

3. *Good bye* Lenin

En diciembre de 1991, la Unión Soviética colapsó definitivamente. *Perestroika* y *glásnost* no sirvieron para superar los problemas derivados de una dictadura de partido único con una burocracia corrupta e inoperante, una población sin derechos, una economía estancada con una industria obsoleta –desastre nuclear incluido (Chernóbil, 1986)– y una derrota militar en Afganistán por la guerrilla *muyahidín*, subvencionada por Arabia Saudí, Pakistán y EEUU, en guerra santa (*yihad*) contra el invasor comunista. La Federación Rusa tomó el relevo de la URSS y se las tuvo que ver con las ventajas y desventajas del mercado, la sociedad de consumo, las exigencias democráticas y las tensiones separatistas de corte islamista en Chechenia y Daguestán.

La potencia rusa dejó vía libre a Estados Unidos para ejercer la hegemonía política, militar, económica y cultural en la escena internacional y, durante la década de los noventa, el amigo americano fue el artífice del nuevo orden mundial sin lugar a dudas. No obstante, pronto los gobiernos nacionalistas y conservadores del presidente Putin (1999-actualidad) devolvieron a Rusia su protagonismo militar (Crimea), energético (gasoducto a Alemania) y territorial en el tablero euroasiático y mundial, forjando pragmáticamente todo tipo de alianzas (con China, Turquía, Siria, Irán, Libia, Corea del Norte, Brasil, Cuba, Venezuela, Ecuador…).

La superpotencia estadounidense inauguró ese nuevo orden con la exitosa operación militar Tormenta del Desierto en respuesta a la invasión, en agosto de 1990, del emirato petrolífero de Kuwait por la dictadura iraquí de Sadam Huseín, otrora apoyada por Estados Unidos en la guerra contra Irán. La victoria fue rápida, Irak fue embargado por Naciones Unidas, el régimen comenzó su caída y, tras recibir formalmente la acusación de poseer armas de destrucción masiva (no halladas) y de mantener vínculos con el terrorismo, una nueva operación militar con mando estadounidense de la que España formó parte lo derrocó en 2003. La opinión pública fue consciente de que

el petróleo era el auténtico *casus belli* antes que la causa democrática y pro derechos humanos contra el dictador. Las dos guerras del Golfo dejaron un país devastado y al grupo terrorista Al Qaeda en progresión hasta el extremo de que su rama iraquí, con el nombre de Estado Islámico de Irak y el Levante (EI, ISIS, ISIL o Dáesh), proclamó el califato en 2014, dominando partes del territorio iraquí y sirio.

4. *Au revoir* Eurovisión

El Tratado de la Unión Europea, firmado en Maastricht el 7 de febrero de 1992, supuso un salto cualitativo para la entonces Europa de los Doce al añadir dos nuevos pilares a la política de cooperación energética y libre circulación de personas, bienes y capitales: la política exterior y de seguridad común (PESC) y la cooperación en materia de justicia e interior (JAI). Además, los ciudadanos de la Unión fueron desde entonces electores y elegibles en las municipales de los Estados miembros, derecho electoral que motivó la primera reforma de la Constitución Española de 1978 (art. 13.2, Reforma de 27 de agosto de 1992).

El número de países miembros fue incrementándose de los seis fundadores iniciales de la década de 1950 (RFA, Francia, Italia, Benelux) hasta alcanzar los veintiocho en 2013, adoptando la mayoría el euro que empezó a utilizarse a diario como moneda en 2002. Sin embargo, las ampliaciones no tuvieron un aumento correlativo del peso político del gran espacio económico, y Europa asistió inmune al genocidio de unos ocho mil bosnios musulmanes en Srebrenica (julio 1995). Únicamente la intervención militar de la OTAN y el impulso de la Administración Clinton hizo posible el fin de la guerra en los Balcanes con los Acuerdos de Dayton (noviembre 1995).

El euroescepticismo existente desde los orígenes del proyecto europeo por causas diversas (ideológicas, nacionalistas, tutela estadounidense, falta de representación, elevada incorporación de miembros con intereses distintos), se generalizó tras la fallida ratificación de la Constitución Europea de 2004. Con la Gran Recesión de 2008, el escepticismo se transformó en eurofobia y, mientras que en la Europa del norte se reactivaban los estereotipos contra la Europa del sur, los PIGS (Portugal, Italia, Grecia y España) presenciaban la intervención de sus sistemas económicos y políticos para ajustarse a un déficit y una deuda pública tolerables.

La ideología nacionalista estatal y regional, proverbial en su eficacia, y las

apelaciones de regreso a un Estado cada vez menos soberano calaron en una población muy castigada por la crisis. Europa siguió de cerca la evolución política de su tutor filial y escapó a toda velocidad del *yes we can* al *we first*. El 31 de enero de 2020, el Reino Unido se retiró de la Unión Europea, tras votar sí en el referéndum por el *Brexit* en 2016.

El resto de los Veintisiete espera sin entusiasmo la llegada de fondos europeos para frenar los desastrosos efectos de la pandemia de coronavirus en la que estamos.

5. *Auf wiedersehen Multikulti*, llegó la globalización identitaria

5.1. El fin de la historia a lo Hegel-Fukuyama se anunció desde la misma caída del Muro de Berlín el 9 de noviembre de 1989. No se vislumbraba en las sociedades opulentas –ya engordadas– mayor goce que vivir según la mitología puritana del *self-made man*, en una sociedad y economía abiertas, cumpliendo fielmente la misión providencial de llevar la democracia por todo el mundo con la ayuda de Dios (*in God we trust*). Y, aunque la historia cotidiana se empeñase en proseguir con sus contingencias y anaciclosis, la grandilocuencia imperaba.

La publicidad ocupó el lugar que le correspondía junto a la religión, la medicina y el derecho, cumpliéndose el presagio de los *Mercaderes del espacio* (Pohl y Kornbluth, 1953).

El entusiasmo era comprensible: los comunistas estaban derrotados, la izquierda repensaba una «tercera vía» y la escatología capitalista se reconocía hasta en China, donde Deng Xiaoping (el Pequeño Timonel), con sus gatos caza ratones, afirmaba que «enriquecerse es glorioso», reproduciendo el viejo lema de la burguesía orleanista *enrichissez-vous*. La represión de las protestas estudiantiles de la plaza de Tiananmén (1989) no empequeñeció el titular y China se dispuso a afrontar el nuevo milenio como gran potencia económica, militar y territorial.

El mundo, cuya unidad fue evidente tras la II Guerra Mundial, *se globalizó*, es decir, que se intensificó a escala terráquea la interdependencia económica, política, social y cultural de individuos, grupos y naciones. Los avances científico-técnicos, la revolución informática, el desarrollo de las TICS, la inteligencia artificial, la robótica y la extensión planetaria de un capitalismo posindustrial traspasaron las fronteras estatales (Giddens). El Estado cedió protagonismo y hasta soberanía política, jurídica, fiscal y económica a orga-

nizaciones supranacionales y actores no gubernamentales (ONU, Unión Europea, ONGs, «los mercados», refugiados, migrantes, guerrillas, organizaciones terroristas), el mercado se mundializó entre varias empresas, el trabajo se distribuyó internacionalmente, los vertederos también, y la cultura de masas se uniformizó aún más en paralelo a una paradójica exacerbación de un individualismo radicado en saber elegir cómo combinar un café *to take away* en cualquier franquicia.

La sociedad global empezó asimismo a conocerse como «sociedad del riesgo» (Beck), en atención a los peligros derivados de la producción y el consumo sin límites, el desempleo, la desigualdad o la brecha entre ricos y pobres. A lo que se suma la lucha por el predominio sobre grandes espacios territoriales, los recursos naturales o las fuentes de energía (América para los americanos al igual que África con la participación de Europa, China y Rusia), la sobrepoblación del primate diseminado (Gray), sin olvidar la sobredimensión de las consecuencias de las catástrofes que, ya sean naturales (calentamiento global, sequías, epidemias) o debidas a la acción humana (guerras, terrorismo, pobreza, vertidos químicos, radiactivos, plásticos), siempre están interrelacionadas (desertización, deforestación, malas cosechas, propagación de enfermedades, mortalidad, hambrunas, grandes estragos, desplazamientos de población, flujos migratorios descontrolados, crisis económicas, inestabilidad geopolítica, pobreza).

5.2. Así llegó la posmodernidad, líquida (Bauman), insustancial y con las ideologías se decía que muertas, aunque sin mucho fundamento, porque, fijándose bien, el esencialismo o el enfoque monolítico y predeterminado de la realidad, característicos del pensamiento ideológico, persistía en términos de identidad (religiosa, cultural, grupal, regional, nacional, racial, sexual, animal…), normalmente excluyente, sentimental y, en el peor de los casos, asesina (Maalouf).

Uno de los ejemplos más señalados de esta vitalidad ideológica fue la conversión de las civilizaciones islámica y cristiana en prosopopeyas chocantes (Huntington) para el control estratégico de Oriente Medio. La Revolución iraní liderada por el ayatolá Jomeini (1979) sirvió de punto de referencia para el islamismo como ideología política de vida en comunidad (*umma*) conforme al Corán y la *sunna* (la tradición del profeta), aplicando la *sharía* (ley islámica), para el logro de la *hakimiya* (soberanía de dios en la tierra), rechazando la secularización y sus valores, aunque aceptando la ciencia y la tecnología

para sus fines. Y la simplificación amigo-enemigo en esta clave identitaria se globalizó a partir del ataque a las Torres Gemelas el 11 de septiembre de 2001 y de la serie de atentados terroristas yihadistas perpetrados en las principales ciudades europeas desde 2004 (Madrid, Londres, París, Bruselas, Niza, Berlín, Estocolmo, Mánchester, Barcelona), reivindicados por Al Qaeda.

La convivencia fue sustituida por la coexistencia religiosa y se retornó al *cuius regio, eius religio*. El islamismo pujó al alza en los países musulmanes y la Primavera Árabe de 2011 resultó inútil para restar fuerza a una ideología que, en su versión más radical, justifica el terrorismo y sataniza el mundo occidental donde, a la recíproca, la islamofobia ha ido ganando adeptos entre distintos grupos ideológicos situados en el banquillo de la derecha (fundamentalistas cristianos, populistas, neoconservadores, neofascistas, reaccionarios).

No cabe atribuir simplonamente a la doctrina cristiana dicha filiación derechista. Es cierto que si nos centramos en la expectativa de recompensa en el reino de los cielos («mi reino no es de este mundo»), y enfatizamos el «dar al César lo que es del César», se acentúa su carácter conformista con el *statu quo*. Sin embargo, también resulta posible una lectura inconformista, próxima a la izquierda, como hizo la teología de la liberación en los sesenta en el contexto del Concilio Vaticano II (1962-1965): igualdad, fraternidad, solidaridad y una sola humanidad son el resultado de la secularización de la creación del ser humano a imagen y semejanza de Dios, la común filiación divina, el amor a su criatura a la que irradia el deber de amar al prójimo y la redención del linaje humano por el sacrificio de Cristo.

Posibilismo y necesidad favorecieron la institucionalización de la religión cristiana y del poder eclesiástico. Roma podía ser tanto una ramera apocalíptica como el *katejón* del anticristo. Las teorías o ideologías sobre la articulación de la relación entre el poder espiritual y el temporal, la Iglesia y el poder político (imperial, estatal), cómo y quién debía predominar, se sucedieron prácticamente desde el principio (cesaropapismo, agustinismo político, teoría de las dos espadas, querella de las investiduras, erastianismo, galicanismo, regalismo, *auctoritas-potestas*, *potestas* directa e indirecta). Eusebio, obispo de Cesarea, recogiendo las tesis de Orígenes, culminó para Constantino una teología imperial: las persecuciones fueron promovidas por Dios para probar a los cristianos y el Imperio fue el instrumento providencial que aseguró la expansión de su fe, de ahí que el Verbo eligiese el reinado de Augusto para encarnarse. Todo poder procede de Dios (*nulla potestas nisi a*

Deo), que reina en la tierra a través del emperador. Constantino favoreció a su vez la libertad del culto con el Edicto de Milán (313), persiguió el paganismo y convocó en Nicea el primer concilio ecuménico de obispos (325), básico para establecer las creencias de la fe cristiana (el credo). La caída del Imperio occidental reforzó a la Iglesia como poder temporal, cuya historia para algunos historiadores se confundió con la historia europea hasta el siglo XVI en que el Estado recogió el testigo (Pirenne).

El caso es que, volviendo a la actualidad, reintroducida la dialéctica religioso-identitaria, *la teorización sobre la deuda de las sociedades occidentales con el cristianismo* penetró en el tercer milenio como factor aglutinante en una nueva batalla de las cruzadas. La filosofía *Multikulti* de los años setenta cotizó a la baja y el fenómeno migratorio, voluntario o forzoso (refugiados de zonas de conflicto o miseria: bosnios, sirios, subsaharianos, centroamericanos), se consideró un peligro para la propia identidad. La construcción de un muro en la frontera de México durante el mandato del presidente Trump (2017-2021), o la política de *los saciados* de subvencionar a Turquía y Marruecos para ejercer labores de contención de *los hambrientos* (Vermer) (crisis de los refugiados 2015, crisis en la frontera de Ceuta y Melilla 2021) son bien expresivos del *revival* de la secular máxima «cada uno en su casa y Dios en la de todos».

5.3. Con este panorama, la discusión sobre la vigencia de las ideologías cae en la temeridad. Incluso la globalización se considera un producto neocolonial propagandístico que postula una suerte de piratería capitalista, sálvese quien pueda, contra la que surgió el lema alterglobalizador «otro mundo es posible», que sintetiza el espíritu de los encuentros en el Foro Social Mundial (FSM) de un conjunto heterogéneo de «glo-movimientos», reunido por primera vez en la ciudad de Porto Alegre (Brasil, 25-30 de enero de 2001), para realizar contrapropuestas a las políticas neoliberales del Foro Económico Mundial que, desde 1971, se reúne por las mismas fechas en la ciudad suiza de Davos y al que acuden las principales personalidades del mundo económico y político internacional. Los catorce puntos de la Carta de Principios del FSM, aprobada en São Paulo, el 9 de abril de 2001, todos ellos con una retórica similar, apenas si concretan mucho más allá de la meta de «consolidar una globalización solidaria que, como una nueva etapa en la historia del mundo, respete a los derechos humanos universales, a todos los ciudadanos y ciudadanas de todas las naciones y al medio ambiente, apoyándose en sistemas e

instituciones internacionales democráticos que estén al servicio de la justicia social, de la igualdad y de la soberanía de los pueblos» (principio 4º).

5.4. Finalmente, en los años noventa, se afianzaron los movimientos sociales de mediados de la década de los sesenta no encuadrables en el eje derecha-izquierda, destacando especialmente el feminismo y el ecologismo. La IV Conferencia Mundial sobre la Mujer de Beijing (1995), con su programa de acción por la igualdad, puede considerarse uno de los hitos de consolidación de lo que constituye algo más que un mero movimiento ideológico, pues se trata de una auténtica revolución para que no se discrimine a la mitad femenina de la población mundial atribuyéndole papeles o roles previamente asignados (de género) que no encuentran más justificación que la tradición patriarcal. El Convenio del Consejo de Europa sobre prevención y lucha contra la violencia contra las mujeres y la violencia doméstica, o Convenio de Estambul de 11 de mayo de 2011, constituye asimismo uno de los instrumentos más importantes para la uniformización de la legislaciones con el objetivo de erradicar la violencia sobre las mujeres que se produce simplemente por el hecho de ser mujeres.

Por su parte, el ecologismo, organizado políticamente en partidos verdes, alcanzó puestos importantes en algunos gobiernos (vicecancillería del RFA para Alianza 90/Los Verdes de 1998-2005), asumiéndose sus postulados en programas de actuación de Naciones Unidas (Protocolo de Kioto, 1997; Acuerdos de París de 2015 y Agenda 2030 para el Desarrollo Sostenible), si bien con escasa efectividad debido a la ausencia de compromiso de los países más contaminantes (China, Estados Unidos, Unión Europea, India, Rusia, Japón, Irán, Corea del Sur, Arabia Saudí, Canadá).

A esa ausencia de compromiso se añade la ausencia de cambio en el modelo de producción ilimitada, y es que la concepción del desarrollo y economía sostenibles se antojan la cuadratura del círculo si se atiende a su concepto legal: «se entiende por economía sostenible un patrón de crecimiento que concilie el desarrollo económico, social y ambiental en una economía productiva y competitiva, que favorezca el empleo de calidad, la igualdad de oportunidades y la cohesión social, y que garantice el respeto ambiental y el uso racional de los recursos naturales, de forma que permita satisfacer las necesidades de las generaciones presentes sin comprometer las posibilidades de las generaciones futuras para atender sus propias necesidades» (art. 2 Ley 2/2011, de 4 de marzo, de Economía Sostenible). Y lo mismo sucede con los principios

rectores de la reciente Ley 7/2021, de 20 de mayo, de cambio climático y transición energética, que tiene por objeto asegurar el cumplimiento de los objetivos del citado Acuerdo de París, que conforman una buena mezcolanza de asuntos, resignación, eslóganes y deseos de lo mismo y lo contrario[5].

6. Hasta la vista Estado social y democrático de derecho

La sociedad global del riesgo, fuente continua de amenazas, peligros y temores como sugiere la expresión, determinó que la actividad política y estatal hiciese de la seguridad su leitmotiv. La Agencia de Seguridad Nacional estadounidense (*NSA*) aumentó sus poderes de vigilancia e injerencia en la vida privada de las personas con la *US Patriot Act*, promulgada tras el 11-S. La ortodoxia de minimización de riesgos se generalizó por todas las esferas, imponiendo un deber a la población de contribuir sin remisión a la seguridad nacional. Así, por ejemplo, en nuestro país, como en tantos otros, se definieron como ámbitos de interés para la seguridad nacional «la ciberseguridad, la seguridad económica y financiera, la seguridad marítima, la seguridad del espacio aéreo y ultraterrestre, la seguridad energética, la seguridad sanitaria y la preservación del medio ambiente», encomendándose al Gobierno promover una cultura de la seguridad nacional (arts. 5 y 10 Ley 36/2015, de 28 de septiembre, de Seguridad Nacional).

No hay duda de que la existencia resulta imposible sin seguridad. El artefacto político de la modernidad, la máquina estatal, el *magnus homo* o Leviatán tiene precisamente en la indigencia individual uno de sus puntos teóricos

---

5 «a) Desarrollo sostenible. b) Descarbonización de la economía española, entendiendo por tal la consecución de un modelo socioeconómico sin emisiones de gases de efecto invernadero. c) Protección del medio ambiente, preservación de la biodiversidad, y aplicación del principio "quien contamina, paga". d) Cohesión social y territorial, garantizándose, en especial, la armonización y el desarrollo económico de las zonas donde se ubiquen las centrales de energías renovables respetando los valores ambientales. e) Resiliencia. f) Protección y promoción de la salud pública. g) Accesibilidad universal. h) Protección de colectivos vulnerables, con especial consideración a la infancia. i) Igualdad entre mujeres y hombres. j) Mejora de la competitividad de los sectores productivos y certidumbre para las inversiones. k) Precaución. l) No regresión. m) La mejor y más reciente evidencia científica disponible, incluyendo los últimos informes del Grupo Intergubernamental de Expertos sobre el Cambio Climático (IPCC), de las Naciones Unidas. n) Calidad y seguridad de suministro de energía. ñ) Cooperación, colaboración y coordinación entre las Administraciones Públicas» (art. 2).

de partida: garantizar la paz interior frente al exterior, eliminando la guerra civil (el Behemot).

La paz de Westfalia (1648) consolidó la estatalidad europea, poniendo fin a las guerras de religión iniciadas con la Reforma protestante. La inseguridad derivada de la cuestión religiosa quedó resuelta en la tolerancia estatal o libertad para las demás confesiones distintas a la del soberano en su territorio. Los avances científicos, la circunnavegación, los descubrimientos (protoglobalización), el comercio y las aspiraciones de la naciente sociedad burguesa e industrial conllevaron nuevas demandas de seguridad para moverse, comerciar, expresarse o participar políticamente. El Estado absoluto del Antiguo Régimen, la sociedad estamental y el despotismo ilustrado fueron sobrepasados por los acontecimientos (Revolución gloriosa, francesa y Napoleón) y aquellas pretensiones se tradujeron en los nuevos fines y libertades que el Estado liberal decimonónico debía asegurar.

Los problemas derivados de la industrialización (éxodo rural, vida en condiciones de miseria y sin derechos políticos de la clase trabajadora, lucha de los imperios por las materias primas, las rutas comerciales) implicaron nuevos motivos de incertidumbre y, tras la Revolución bolchevique de 1917, que instauró una dictadura comunista durante setenta años, la Primera Guerra Mundial (1914-1918), la Gran Depresión (1929), la Guerra Civil española (1936-1939) como ensayo de la Segunda Guerra Mundial (1939-1945), para algunos una única guerra civil (1917-1945) (Nolte), de la que salió un mundo divido en dos bloques antagónicos, el Estado llamado social, prestacional o de bienestar vino obligado constitucionalmente a asegurar una serie de derechos sociales o asistenciales a sus habitantes (educación, trabajo, huelga, libertad sindical, seguridad social, sanidad y salud, vivienda, medioambiente…).

La crisis del petróleo de 1973 y, de manera terminante, la ausencia de un enemigo comunista cuestionó sin ataduras las finalidades aseguradoras del Estado de bienestar. Para la ideología triunfante, esta última tipología estatal era síntoma de un Estado totalitario o minotauro (Jouvenel). El diagnóstico se hacía descansar en la presunción propagandística de que la libertad humana era inmensa. Con tal eterización, se podía sostener con facilidad que intervenir en la economía equivalía a diseñar y planificar la sociedad, restringiendo «algo» que pudiendo ser inconmensurable se subordinaba o se perdía en la colectividad. El Estado, por tanto, tenía que ajustarse al guion clásico del Estado policía, porque, en economía, ninguna falta hacía al proveerlo todo la mano invisible del mercado.

El resultado fue que el Estado se retrajo un siglo en sus funciones aseguradoras y con él los derechos sociales, solo que el signo de los tiempos tendía a sustituir a la policía nacional por empresas privadas de seguridad con un gendarme para los asuntos internacionales, y a las libertades individuales por derechos de los consumidores. Se privatizaron importantes sectores de la economía y de la máquina estatal (transportes, energía, correos y telecomunicaciones, seguridad, ejército, educación, sanidad, prisiones) y ni hablar de nacionalización o expropiación.

El movimiento obrero, ya muy tocado desde que se sumó a la Gran Guerra, resultó herido de muerte por la sencilla razón –dejando aparte la crítica de ausencia de representatividad y burocratización de los sindicatos– de que la industria se estaba deslocalizando y el sector técnico y de servicios crecía en importancia, sin olvidar la potencia de la mercadotecnia para crear modas y estandarizar lo que debe considerarse guay (*cool*), categoría en la que una persona con un mono de trabajo no encajaba en los noventa y la clase medie a duras penas, aunque la euforia del consumo dependa de estas clases.

La ideología neoliberal, incansable luchadora por la causa de ese «algo», ese «no sé qué» irritable ante cualquier intromisión, no puso ningún pero a la lógica securitaria de los últimos años ni tampoco a la excepcionalidad antiterrorista normalizada: operaciones militares de preservación de la hegemonía (Libertad Duradera en Afganistán desde octubre de 2001 hasta el presente), ejecuciones televisadas sin juicio previo (ej.: Osama Bin Laden en 2011, durante la Administración Obama), torturas legalizadas y limbos jurídicos (prisiones de Abu Ghraib y Guantánamo), propiciadores de que el imperio de la ley y los derechos humanos se consideren una mera ideología al servicio de Occidente (al igual que los Catorce Puntos de Wilson o el Tratado de Versalles), de hipervigilancias, arcos de seguridad...

El neoliberalismo todavía puso menos reparo a los trabajos, subvenciones, ayudas o incentivos públicos a empresas y reivindicó incluso un derecho a quebrar (eufemísticamente concursar) o a una segunda oportunidad (*fresh start*), a ser rescatados e incluso –herejía– nacionalizados, como ocurrió en la Gran Recesión de 2008, sucede y sucederá con el covid-19 y sin él. Así se demostraba la cultura del «emprendimiento» cuya realidad laboral se ha traducido en autoexplotación, como refleja el largometraje *Sorry we missed you* (dir. Ken Loach, 2019).

La alterglobalización queda lejos, la seguridad del Estado policía y de la anarquía capitalista conducen ya se sabe a dónde por la experiencia históri-

ca, que también enseña que la especie convive problemáticamente y que solo acostumbra a construir imperios, estados o naciones violentamente, con lo que, de momento, tanto mejor si puede retrasarse la expedición de un documento mundial de ciudadano universal.

Entretanto, a ver si se acaba con el expolio del Estado social y democrático de derecho cuya libertad política únicamente resulta posible con un *ethos de la vida colectiva*, que debe caracterizarse, como guía de cualquier *tiempo-eje* no destructivo, en palabras de Jaspers, por «el sentido para las formas y las leyes, maneras naturales y humanas de trato, deferencias y prestación de auxilio, constante atención al derecho de los demás, disposición nunca rehusada al compromiso en las cuestiones de la mera existencia empírica, ninguna opresión sobre las minorías»[6].

7. Adiós al consenso

7.1. España finalizó su transición política en los ochenta tras el triunfo del partido socialista (PSOE) en las elecciones generales de 1982, en las que obtuvo una mayoría absoluta inédita y que no se ha vuelto a repetir desde que hay elecciones democráticas tras la dictadura franquista. El país, al igual que el resto de países industrializados, comenzó un proceso de transformación económica entre reconversiones, desmantelamientos y privatizaciones. Se desarrolló el Estado autonómico como solución constitucional de compromiso para la cuestión regional y nacionalista (pactos autonómicos de 1981 y 1992); la organización terrorista vasca ETA atentaba contra la población; se dictaron leyes orgánicas de derechos y libertades cuyo contenido empezó a interpretarse con generosidad por el Tribunal Constitucional y a tutelarse judicialmente; se celebró un mundial de fútbol; se produjeron modificaciones institucionales y estatutarias en la administraciones civil, militar y judicial para su adecuación al nuevo sistema político; se universalizó la educación y la atención sanitaria; el referéndum de 1986 favoreció permanecer en la OTAN y el 1 de enero de ese mismo año se hizo efectiva la adhesión de España a la Comunidad Económica Europea.

En los noventa, el PSOE, afectado por casos de corrupción (*FILESA, Roldán*), terrorismo de Estado (GAL) y tocado por el malestar social derivado del aumento del paro y pasar *Los lunes al sol* (huelga general de 1988), con el

---

6 Karl Jaspers, *Origen y meta de la historia*, Madrid, Revista de Occidente, 4ª ed. 1968, pp. 215-6.

incendio de la Asamblea Regional de Murcia, con sede en Cartagena (1992), como hito terminal de una época-jet, que tuvo su punto álgido en las olimpiadas y exposiciones de Barcelona y Sevilla, logró mantenerse en el gobierno con el apoyo de las fuerzas nacionalistas conservadoras catalanas y vascas, tras ganar las elecciones generales de 1993 por la campana.

7.2. Aún habría que esperar unos pocos años para Internet, la interconexión y la conexión virtual total, pero los medios de comunicación –prensa, radio y televisión– ya no se reducían a la primera cadena y el UHF. Aparecieron nuevas portadas especialmente beligerantes con los socialistas (*El Mundo*, *La Razón*), y se creó la sensación de que a la izquierda le iba tocando su final. Así ocurrió en las elecciones generales de 1996, donde la derecha, representada por el Partido Popular (PP), formó gobierno en minoría con idéntico apoyo nacionalista (*Pacto del Majestic*), sin que cesara la transferencia de competencias autonómicas, alcanzando la mayoría absoluta en las siguientes elecciones generales de 2000.

Los nuevos gobiernos de la derecha recogieron el legado socialista y continuaron por la senda neoliberal y de la desestatalización: más empresas públicas se traspasaron a manos privadas (ARGENTARIA, ENDESA, TABACALERA, TELEFÓNICA...) y el benefactor estatal sufrió menguas en sanidad, educación, e incluso en defensa al desaparecer el servicio militar obligatorio en 2001 para estupefacción de insumisos y objetores de conciencia. La liberalización del suelo (RD-ley 5/1996) favoreció la entrada en una espiral especulativa, con el sector de la construcción como negocio estrella y motor de la economía nacional junto al turismo. Los inmuebles se utilizaron como moneda de cambio nacional e internacional, las tasaciones bancarias sobrevaloraron su precio real y el ahorro familiar se teledirigió a la compra de vivienda mediante la concesión de créditos e hipotecas con un nivel de riesgo de impago superior a la media (hipotecas *subprime* o basura). El estallido de la burbuja se produjo el 15 de septiembre de 2008, cuando el grupo financiero estadounidense Lehman Brothers se declaró en quiebra y puso en jaque al sistema financiero internacional, provocando una Gran Recesión comparable a la del crac de 1929. Sus efectos se tradujeron en falta de liquidez, rescates bancarios, intervención de las economías nacionales por organismos supervisores internacionales, destrucción de tejido productivo público y privado, desempleo y, en consecuencia, aumento de la pobreza, la desigualdad y la conflictividad social.

Ninguno de los partidos alternantes en el gobierno detuvo aquella escalada ficticia de precios. A toro muy pasado, un exministro y responsable económico socialista de la época declaró que la burbuja se hinchó durante 2000-2004, que jamás se planteó su pinchazo, que la gente estaba contenta y que resultaba difícil parar la música en mitad de la fiesta. Razón llevaba porque, electoralmente, no se debe subestimar la cultura populista de la estirpe de los césares de «pan y circo» y luces de Navidad, en sus distintas versiones respaldadas por expertos («fútbol y toros», «*relaxing cup of* café con leche *in* Plaza Mayor», «caña tabernaria»).

7.3. El creciente descontento por una nueva reforma laboral (huelga general de 2002), el seguidismo de la política estadounidense en Irak (el trío de las Azores en 2003) y la mejorable gestión comunicativa de los atentados islamistas del 11-M en Madrid dieron la victoria por mayoría al PSOE en las elecciones generales de 14 de marzo de 2004, que se mantuvo en el gobierno hasta diciembre de 2011, tras renovar la mayoría simple en las elecciones generales de 9 de marzo de 2008, entre apoyos y abstenciones del resto de la izquierda y los nacionalistas.

Sin desvanecer el espejismo económico y con el paro en mínimos, el Gobierno socialista retiró las tropas de Irak, aunque no la presencia militar en Afganistán; patrocinó con Turquía una Alianza de Civilizaciones en el marco de la ONU; impulsó un nuevo proceso de reformas estatutarias, con un nuevo y polémico Estatuto para Cataluña (Ley Orgánica 6/2006) cuya inconstitucionalidad parcial (STC 31/2010) sirvió de munición para el nacionalismo de todos los colores; desarboló en 2005 el plan Ibarretxe de Estado libre asociado para Euskadi; acabó con el terrorismo de ETA en octubre de 2011, tras un primer alto el fuego en 2006; luchó contra el tabaquismo (Ley 28/2005 o «ley antitabaco»); impulsó una legislación pionera contra la violencia de género (Ley Orgánica 1/2004) y el matrimonio entre personas del mismo sexo (Ley 13/2005); aprobó una nueva ley educativa (Ley Orgánica 2/2006) con la asignatura de religión sin contar para la media o las becas, planteando una asignatura de educación para la ciudadanía, desconocida, pero tildada de tentativa de adoctrinamiento; recuperó la «memoria histórica» (Ley 52/2007); el aborto se sometió a plazos (Ley Orgánica 2/2010); la selección española de fútbol ganó un mundial por primera vez en su historia (Sudáfrica 2010) y...

...la crisis económica se lo llevó por delante, y eso que el desastre se negó con el exorcismo del lenguaje (desaceleración, ralentización, brotes verdes).

La soberanía nacional quedó tocada en las vacaciones de verano de 2011, a consecuencia de una segunda reforma constitucional para limitar el déficit estructural, la deuda pública y evitar sustos a la prima de riesgo y los mercados (art. 135, redactado por la Reforma de 27 de septiembre de 2011).

7.4. Ante la ausencia de futuro laboral o, lo que es lo mismo, de posibilidades de emancipación material, en definitiva de una vida más o menos independiente; con los trabajadores, clases medias y pensionistas empobrecidos, la indignación se echó a la calle y comenzó a protestar contra la partidocracia PPSOE –considerada no representativa («no nos representan»)– dando lugar al Movimiento 15-M, que tuvo su epicentro en las acampadas de la Puerta del Sol de Madrid y en las diversas manifestaciones convocadas en distintas ciudades el 15 de mayo de 2011, movimiento que contó con réplicas internacionales (*Occupy Wall Street*).

La protesta no repercutió inmediatamente en el sistema de partidos y el Partido Popular ganó las elecciones generales de 20 de noviembre de 2011 por mayoría absoluta, comenzando la legislatura con más «ajustes», se habló de «austericidio» (reforma laboral 2012, congelación de sueldo y supresión de la paga extra de los funcionarios, recortes en los servicios públicos…), en rigor «austeridazo» para hacer frente a los rescates, fusiones y nacionalizaciones bancarias. El nuevo gobierno dejó intacta la legislación social y cultural del período anterior (matrimonio gay, «ley antitabaco»…), que tanto criticó en la oposición, excepto en materia educativa en la que se reintrodujo la asignatura de religión como evaluable para la media, eliminando la de educación para la ciudadanía (Ley Orgánica 8/2013, de 9 de diciembre, para la mejora de la calidad educativa [LOMCE][7]).

La situación social continuó siendo problemática (desempleo, desahucios hipotecarios…) y se fue saliendo del paso, trampeando la coyuntura a nivel individual, y mediante disposiciones colectivas de eficacia muy limitada, puesto que solo resultaban aplicables a segmentos ya de por sí marginales al ser preciso reunir la condición de pobre, redenominado con las perífrasis de «persona en situación de vulnerabilidad» o «en el umbral de exclusión», para obtener algún tipo de beneficios (rentas mínimas de inserción, protección de los

7 El Gobierno socialista y de Unidas Podemos que salió de las urnas el 10 de noviembre de 2020, derogó la LOMCE, mediante la aprobación de la Ley Orgánica 3/2020, de 29 de diciembre, por la que se modifica la Ley Orgánica 2/2006, de 3 de mayo, de Educación (LOMLOE). La religión dejó nuevamente de contar para la nota media.

deudores hipotecarios en la Ley 1/2013, o quitas de deuda en la Ley 25/2015, de «segunda oportunidad»...).

La clase media y la clase política del bipartidismo estaban en caída libre, una por no llegar a fin de mes y la otra a causa del desprestigio (venalidad, inoperancia, fin en sí misma, casta aparte). Poner la Transición en entredicho, bien porque su espíritu de consenso había sido traicionado o bien porque todo tenía que cambiar para que todo siguiera igual (el manido *Gatopardo*), caracterizaba el discurso-protesta, al que la abdicación del rey en su hijo en junio de 2014, entre escándalos de corrupción y safaris, le dio parcialmente la razón.

Tampoco puede olvidarse como factor de la crisis social y política, cuando el sistema no integra, el hecho que se suele pasar por alto relativo al conflicto entre las nuevas generaciones que buscan sacar cabeza por el tapón de las viejas, que se agrava con el aumento de la esperanza de vida, el retraso en la jubilación y la informatización y robotización de la economía, conflicto que no se resuelve contraponiendo ideológicamente efebocracia-gerontocracia.

De este modo, nuevos partidos o proyectos canalizaron el descontento: Podemos, fundado en 2014, que se colocó de modo leninista a la vanguardia del 15-M; Ciudadanos (Cs), fundado en Barcelona en 2006 en contra del nacionalismo, dio el salto a la política nacional en 2015 con un programa regeneracionista y liberal; Vox, fundado en 2013, de impronta neofascista, normalizó la presencia de la extrema derecha en España como partido autónomo, homologando nuestro sistema de partidos con el europeo; y el proyecto soberanista de todo el nacionalismo catalán con manifestaciones multitudinarias, vítores y consultas por la independencia de Cataluña cada 11-S, día de la Diada, desde 2012.

La ausencia de las acostumbradas mayorías echó a andar en las elecciones generales de 20 de diciembre de 2015. Podemos y Ciudadanos obtuvieron representación parlamentaria y el PP ganó por mayoría de votos y escaños, pero no recibió la confianza del Congreso, con lo que hubo que convocar nuevas elecciones el 26 de junio de 2016, en las que, esta vez sí, el Partido Popular, tras revalidar la mayoría y contar con el apoyo de Ciudadanos, la derecha navarra y asturiana y la abstención de 68 diputados socialistas, logró formar gobierno por espacio de dos años.

La precarización laboral, la salida de españoles titulados al extranjero en busca de trabajo o la utilización del jergón familiar siguieron siendo la nota

social y económica dominante. ETA terminó anunciando que se disolvía en mayo de 2018 y la cuestión catalana arreció. El 1 de octubre de 2017, el nacionalismo convocó un referéndum por la independencia, motivando la suspensión de la autonomía por el Gobierno, la convocatoria de nuevas elecciones catalanas (donde de nuevo ganó el nacionalismo) y la interposición de diversas querellas, entre otros delitos, por rebelión contra los líderes independentistas quienes, excepto los huidos de la justicia, acabaron siendo juzgados y condenados a penas de prisión por delitos de sedición y malversación de caudales públicos en la controvertida sentencia del Tribunal Supremo del juicio al *próces* (STS 459/2019), vehículo de movilización popular del españolismo y el catalanismo, haya o no indulto.

7.5. Los casos de corrupción de los populares (*Gürtel, Bárcenas, Púnica, Lezo, tarjetas black*...) fueron juzgándose y sentenciándose, y una de esas condenas, la de la Audiencia Nacional del caso *Gürtel*, de 17 de mayo de 2018, que juzgó la «caja b» de financiación irregular del partido, fue el detonante de la presentación por los socialistas el 1 de junio de la cuarta moción de censura de la democracia, la primera en triunfar con el apoyo de apoyo de la coalición Unidas Podemos (UP) y los nacionalistas.

El nuevo Gobierno elevó el salario mínimo interprofesional a 900 euros, retomó la política de «memoria histórica», sacando los restos del dictador del Valle de los Caídos (para la derecha un sacrilegio) y, al no lograr aprobar los presupuestos, convocó elecciones generales el 28 de abril de 2019, donde los socialistas obtuvieron la victoria, los populares redujeron drásticamente su representación, Ciudadanos subió espectacularmente, Unidas Podemos bajó y Vox obtuvo representación en el Congreso por primera vez.

La ausencia de acuerdo entre PSOE y UP, la abstención de los nacionalistas y la oposición del centroderecha, que no concedió ningún voto para una abstención constructiva, como hizo el PSOE en 2016, condujo a nuevas elecciones generales el 10 de noviembre de 2019, que ganaron nuevamente los socialistas quienes, con menor número de votos y escaños, consiguieron la investidura presidencial con el apoyo favorable o la abstención de la izquierda y los nacionalistas, con la oposición del centroderecha y el catalanismo de derechas, formándose el primer gobierno en coalición PSOE-UP de la democracia. El PP se recuperaba, Vox duplicó su presencia en el Congreso y Cs empezó a rozar la insignificancia.

A finales de diciembre de 2019 se empezó a oír hablar de una enfermedad

infecciosa procedente de Wuhan (China), causada por el coronavirus SARS-CoV-2 (covid-19), declarada pandemia internacional por la Organización Mundial de la Salud el 11 de marzo de 2020, en la que seguimos y que ha sumido a todas las sociedades en una crisis social, económica y política, que enlaza con la crisis anterior y que está dejando millones de fallecidos, pérdida de empleos, clausura de actividades, ruina de empresas y declaraciones de estados de emergencia y alarma con medidas excepcionales en todos los países (cierre de fronteras, confinamientos, toques de queda, limitaciones a la movilidad, subvenciones y ayudas a trabajadores y empresas).

Despedida apresuradamente la antigua normalidad, la nueva no termina de llegar.

8. *El fin de la normalidad y otros ensayos*

El fin de la normalidad y otros ensayos constituye una selección de seis de las intervenciones de nuestro académico, menos conocidas al no haber aparecido en forma de libro, con alguna leve corrección para unificar estilos y bibliografía, en un formato manejable para quien desee profundizar en los conceptos, regularidades y mitos políticos a través de este completo pensador filosófico de la política, el derecho, la historia y la teología adscrito al conservadurismo católico en la tradición de Donoso Cortés, Carl Schmitt o Ratzinger.

Los textos no se han ordenado conforme a la cronología de su aparición en los *Anales de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas*. Se ha preferido seguir un orden lógico para dar unidad a un volumen independiente que se muestra, por una parte, como documento idóneo para conocer los temas, combates, reacciones y fines del catolicismo conservador contra el mundo moderno que, según esta visión historiográfica, se desvió de su camino desde la Reforma protestante pasando por las revoluciones francesa y bolchevique hasta desbocarse en lo posmoderno al terminar el siglo XX corto (1917-1989); y por otra, como medio de aprehensión de los problemas concernientes a la reflexión política: cómo se piensa políticamente, sobre qué, quién manda, qué papel cumple la religión, existe algún criterio distintivo de lo político, para qué sirve la política, sus regularidades, leyes o la prognosis.

El libro, por tanto, lo encabeza «Los tres modos de la política» (nº 95, 2018), cada uno, según el autor, generador de una propia tradición del orden: las tradiciones farmacológica, cratológica y utópica, moduladas por la

tradición escatológica, puesto que la religión resulta esencial para mantener o evitar que el orden se desmorone.

La religión y la política constituyen de este modo un binomio dialéctico siempre en tensión entre *auctoritas* y *potestas*, entre las dos espadas. El predominio de cada una de las formas de institucionalización de lo religioso y lo político –la Iglesia y el Estado (desde la Edad Moderna) en Occidente– será dependiente de su capacidad para exigir obediencia, delimitar y evitar intrusiones en sus respectivos ámbitos teóricos de influencia, lo ultraterreno y lo terrenal.

«La inmortalidad como problema político» (nº 89, 2012) reflejaría una de esas intromisiones consecuencia del pensamiento ateológico (la lógica de vivir sin Dios) que quiere ganar la inmortalidad terrenal al renunciar a la esperanza de vida sobrenatural. La pérdida del sentido de la realidad que implica tal forma de pensamiento conduce, a juicio de Dalmacio Negro, a un irracionalismo ideológico y antropológico en forma de «bioideologías» que se reducirían a tres: la ecologista, la de la salud y la feminista.

La beligerancia de nuestro académico contra tales movimientos de carácter protector y antidiscriminatorio acusa una profunda herencia conservadora. En realidad, en materia de inmortalidad, la religión nunca ha tenido la exclusiva: el poder espiritual y el temporal concurren en competencia para controlar el inicio y las ultimidades del ser humano (nacimiento, reproducción, muerte). De ahí que las rivalidades que surgen sobre las técnicas de reproducción asistida, el aborto, el matrimonio, la convivencia en pareja o el suicidio no sean más que conflictos de jurisdicción sobre elementos esenciales de la existencia con solución variable en el tiempo y de unas culturas a otras. Así, por ejemplo, en la cuestión del suicidio, el catolicismo únicamente lo dejó de castigar y considerar una renuncia a la salvación a partir del Código de Derecho Canónigo de 1983. Sin embargo, en la cultura japonesa, el *seppuku* (*harakiri*), junto a la venganza, como indica Nitobe, ha sido una de las formas de restauración del honor y la justicia durante siglos[8], en coherencia, añadimos, con el sistema feudal y la ausencia de una religión institucionalizada en forma de Iglesia.

El azar o la suerte, como sostiene nuestro autor, «es un tema recurrente en todas las culturas, pues la cultura es en sí misma una trinchera contra el azar, lo casual, lo incierto», cuyo «contrario relativo en las culturas cristianas es la

8 Inazo Nitobe, *Bushido. El alma de Japón* [1900], Gijón, Satori, 2ª ed. 2019, pp. 121-138.

Providencia, cuyo plan es incognoscible, salvo por revelación o investigando la ley natural». Para el determinismo protestante, en particular para el calvinismo, proclive a someter el libre arbitrio al destino, «el destino se considera lo natural y el azar algo extraño a la historia y la política, de las que hay que erradicarlo», trastocando así las ideas de contingencia y libertad humanas.

«El azar, concepto metapolítico. En torno a la idea de destino, el artificialismo y las formas de la política» (nº 89, 2012), «tiene por objeto mostrar que la sustitución del azar, concepto práctico, por el destino, concepto teórico, en la historia y en la política, modifica radicalmente la concepción del saber político», que se convierte en ciencia para eliminar toda incertidumbre y al poder en «una forma de orden artificial securitario», «al servicio, sin decirlo o sin saberlo, de la ingeniería socio-política de las oligarquías».

«Ontología de la derecha y la izquierda. Un posible capítulo de teología política» (nº 76, 1999) y «Sobre la teología política protestante» (nº 88, 2011) mantienen la indagación en las relaciones entre religión y política desde la distinción derecha-izquierda. La huella de Donoso, Schmitt y la doctrina del *Syllabus* son patentes, tanto en su punto de partida como en su férreo combate de las ideologías de izquierdas, consideradas herederas del protestantismo y la Ilustración, encabezadas por el socialismo y el comunismo y seguidas de sus derivaciones bioideológicas.

El jurista alemán regresa con sus máximas capitales: «todos los conceptos significativos de la moderna teoría del Estado son conceptos teológicos secularizados» (*Teología política*, 1922), y «la distinción política propiamente dicha es la distinción amigo y enemigo» (*El concepto de lo político*, 1927). Pero sobre todo retorna Donoso, a quien Schmitt sigue en su visión negativa del individualismo y artificialismo protestantes, pues sabido es que, según el marqués de Valdegamas, «no hay más que dos represiones posibles: una interior y otra exterior, la religiosa y la política. Éstas son de tal naturaleza, que cuando el termómetro religioso está subido, el termómetro de la represión está bajo, y cuando el termómetro religioso está bajo, el termómetro político, la represión política, la tiranía está alta»[9].

Cumpliendo con la regla schmittiana de que el combate espiritual es tan decisivo como el combate en los campos de batalla, Dalmacio Negro ontologiza la oposición conceptual en términos de necesidad histórica para sostener una lucha constante contra el izquierdismo (adoptando incluso la crítica leni-

9 Donoso Cortés, «Discurso de la dictadura» [1849], en Juan Donoso Cortés, *Discursos políticos*, Madrid, Tecnos, 2002, pp. 20-22.

nista de este como enfermedad infantil del comunismo), una «lucha eterna, escatológica entre la derecha y la izquierda, tal como se planteó hacia el siglo XIV».

«El fin de la normalidad. ¿Un nuevo tiempo-eje?» (nº 91, 2014) es el último y más extenso de los ensayos de cuyo título este libro toma prestado su nombre, título que, a su vez, resulta de una combinación de *Das Ende der Normalität. Nachruf auf unser Leben, wie es bisher war* [El fin de la normalidad. Adiós a nuestra vida tal y como era hasta ahora, 2011], del periodista alemán Gabor Steingart; y de la tesis del «tiempo-eje», formulada en los años del Plan Marshall por el psiquiatra y filósofo existencialista también alemán Karl Jaspers en su conocida obra *Origen y meta de la historia* (*Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, 1949), tesis que nuestro autor se replantea para estos tiempos de hiperdespliegue de la razón cinética occidental, si se utiliza la terminología de Sloterdijk, uno de sus filósofos favoritos, o bien de «ñoñez supercinetista», como dijo el sabio Juan de Mairena.

La tesis de Jaspers acerca de la coincidencia temporal de un despertar común de la racionalidad en las culturas china, hindú, persa, judía y griega, «en el proceso espiritual acontecido entre los años 800 y 200», tiempo-eje de la humanidad antes de la era cristiana, la juzgamos una contribución del filósofo a la esperanza de una nueva andadura histórica de la humanidad en paz o al menos de Occidente o siquiera de Europa después de la barbarie de la Segunda Guerra Mundial a costa de una cierta mitificación.

La solución de Jaspers para articular el orden político en aquel tiempo-eje pasaba por la consolidación de los regímenes democráticos representativos, con elecciones periódicas y libres que evitasen la formación de élites y minorías dictatoriales, el imperio de la ley, la garantía de los derechos y una manera democrática de vivir, donde el contrario no fuese un enemigo y basada en el diálogo mutuo, la conciliación y el compromiso, y en la separación de la política de la propia cosmovisión, de modo que quedaran excluidas las luchas ideológicas motivadas por la religión y las concepciones del mundo. Y, aunque su ideología liberal era contraria a la planificación total socialista, defendió un *ethos de la vida colectiva* que, como vimos más arriba, exigía atención y auxilio constante a los demás[10].

Este liberalismo socialdemócrata o cristianodemócrata fue la ideología dominante en la Europa de la segunda posguerra y tuvo su plasmación en distintas constituciones (Constitución italiana de 1947, Ley Fundamental de

10 Jaspers, *Origen y meta…*, *op. cit.*, pp. 19-20, 205-224, 245-250.

Bonn de 1949), en instituciones de bienestar (el *NHS* británico de 1948), en el proyecto de construcción de un mercado único europeo (Euratom 1951 y CEE 1957) y, tal y como vimos al decir adiós al Estado social y democrático de derecho, se mantiene, al menos sobre el papel, en todo el constitucionalismo europeo y en los principios de la Unión Europea.

Sin embargo, la reformulación de Dalmacio Negro de la tesis del tiempo-eje para la época de la globalización, se mueve entre el fatalismo senequista del *ducunt volentem fata, nolentem trahunt* (el destino conduce a quien quiere dejarse guiar, arrastra a quien no quiere) y el tributo a Roma y a Schmitt: la Iglesia como reductora de conflictos, *complexio oppositorum*, «triple gran Forma: una Forma estética de lo artístico, una Forma jurídica del Derecho y finalmente, una Forma de poder histórico-universal de brillo deslumbrante»[11], y *potestas indirecta* de un Estado o de una forma imperial que, al asumir la idea política del catolicismo, alcanzará la condición de *complexio oppositorum* (Schmitt, *La visibilidad de la* Iglesia, 1917; *Solange das Imperium da ist* [mientras el Imperio esté ahí], 1971).

Kali-yuga, la era de hierro o de la riña, según el Visnú-purana, aparece «cuando la sociedad llega a un estado en que la propiedad confiere categoría, la riqueza se convierte en única fuente de virtud, la pasión en el único lazo de la unión entre esposo y esposa, la falsedad en fuente de éxito, el sexo en el único medio de placer; cuando los adornos exteriores se confunden con la religión interior…». ¿La actualidad? Según la cronología india, el mundo entró en ella en el 3102 a. C.[12].

Madrid, mayo de 2021.

Carmelo Jiménez Segado
Pablo Ramírez Jerez

11 Carl Schmitt, *Catolicismo y forma política* [*Römischer Katholizismus und politische Form*, 1923, 2ª ed. 1925], Madrid, Tecnos, 2000, pp. 8-9, 27.

12 Luis Racionero, *Oriente y Occidente*, Barcelona, Anagrama, 1993.

I

LOS TRES MODOS DE LA POLÍTICA

Goethe: *Herrschen lernt sich leicht, regieren schwer*.
Se aprende fácilmente a dominar, difícilmente a gobernar.

1. Lo Político es una esencia y la Política la forma en que actúa[1]. Ambos determinan la personalidad de las épocas y las peculiaridades de los momentos históricos impregnando sus formas de pensar y hacer. Los modos (de μέθοδος, el camino a seguir) de concebir la Política permiten articular formalmente la confusa realidad histórica. Coinciden con los del Derecho de Carl Schmitt[2] al ser el orden[3] el objeto fundamental de la Política y el Derecho·la libertad, causa de los conflictos y del desorden, es la razón de ser del Derecho para restaurar el orden social y la de lo Político, que busca la unidad en la convivencia, para garantizarlo mediante la política, de la que depende la civilización. Su finalidad concreta consiste en equilibrar o armonizar la seguridad que da el Derecho –una mediación entre la Moral y la Política (J. Freund)– con la libertad.

Carl Schmitt se desacreditó al intentar rescatar el crédito de la política como política de la libertad con sus luces y sus sombras. Pero gente nada sospechosa como Bernard Crick, creyó necesario salir en 1962 *En defensa de la política*[4] y su compatriota John Dunn expresó en 1979 sus dudas sobre la vi-

1 *La esencia de lo Político*. Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales 2018. Cf. J. Molina Cano, *Julien Freund, lo político y la política*. Madrid, Sequitur, 2000. La esencia es la unidad de un conjunto de notas. Freund distinguía seis: la estética, la religiosa, la moral, la política, la económica y la científica. El Derecho es el gran abarcador, *Umgreifende* (Jaspers), de la vida colectiva. Aparece cuando la Cortesía (Simmel) es incapaz de neutralizar los conflictos. Lo Político interviene cuando son tan intensos, que tampoco puede hacerlo el Derecho. Pues, que un fenómeno sea político depende de su *intensidad*. Por eso no tiene la política un objeto material concreto.

2 *Sobre los tres modos de pensar la ciencia jurídica*. Madrid, Tecnos 1996.

3 Vid. E. Voegelin, *Order* in *History*. 5 vols. Baton Rouge, Louisiana State University Press 1956-1976. A. Anter, *Die Macht der Ordnung*. Tubinga, Mohr Siebeck, 2004.

4 Madrid, Taurus 1968.

gencia de las tradiciones occidentales de la política[5]. Reducido prácticamente el pueblo a la condición de espectador de las disputas entre las oligarquías políticas consensuadas, casi ha desaparecido.

2. Las tres artes, *modi* o maneras de la Política son:

2.1. La política *farmacológica* (φάρμακον, medicamento y λόγος, racional, lógico), cuya idea rectora es el Bien Común (τὸ Κοινών Αγαθών): el arte de restaurar el equilibrio del cuerpo político como un organismo, igual que equilibra el médico los humores del cuerpo individual, respetando la libertad política o colectiva, que garantiza las libertades sociales o civiles y las personales o individuales. «La tarea de gobernar consiste en mantener una condición de equilibrio estable; una condición que hace posibles, incluso provechosas, las actividades de los sujetos y asociados»[6]. Es la política propia de la historia de Europa y Occidente, herederos de Atenas, Roma y Jerusalén (L. Strauss).

2.2. La política *cratológica* o de poder, basada en el uso de la fuerza, que considera el cuerpo político como un mecanismo, es antiquísima. René Girard la remonta a Caín y Abel. Está siempre presente con mayor o menor intensidad según los momentos y las circunstancias, pues el poder, que es relacional, es el núcleo de lo Político y la política. El Estado, un orden artificial innovador, cuya política es cratológica, monopolizó la libertad política para garantizar las libertades sociales y personales en un momento intensamente conflictivo, y las Monarquías Absolutas (dictaduras comisorias) abandonaron poco a poco la política farmacológica.

2.3. La política *utópica* o futurista, que persigue conseguir el orden político y social perfecto, es prácticamente europea y occidental. De naturaleza revolucionaria, asume la cratológica. Suprime la libertad colectiva y condiciona o elimina las libertades sociales y personales.

2.4. Schmitt no mencionaba un cuarto modo del Derecho, el escatológico, presente siempre en los otros tres. En realidad, lo presuponen, pues, como

---

5 *La agonía del pensamiento político occidental*. Madrid, Cambridge University Press 1996.

6 M. Oakeshott, *Moral y política en la Europa moderna*. Madrid, Síntesis 2008. 4, p. 93.

escribe John N. Gray, refiriéndose al momento actual, «la política de la Edad Contemporánea es un capítulo más de la historia de la religión»[7].

3. Las tradiciones ordenan la vida a través de los hábitos que disciplinan la conducta y cada uno de esos modos ha generado su propia tradición del orden. Michael Oakeshott distinguía las siguientes[8]:

3.1. La tradición farmacológica, dio lugar a la *tradición de la naturaleza y la razón* (*Nature and Reason*). De origen griego, suele decirse que la política dejará de existir, igual que su hermana gemela la filosofía (Heidegger), si se separa de ese origen[9]. Es la tradición propiamente europea, la única tradición política de la libertad, palabra esta última que, en sentido estricto, existe solamente desde que descubrieron los griegos su *posibilidad* mediante la política y la hizo suya el cristianismo[10].

3.2. La política cratológica reapareció con fuerza en Europa en la baja Edad Media compitiendo con la de la libertad. Descrita por Maquiavelo, tras atribuirle Bodino al Estado en formación la soberanía jurídica-política, imitada de la *summa potestas* papal, la concibió Hobbes como el fundamento de una nueva ciencia política, origen de la *tradición de la voluntad y el artificio* (*Will and Artifice*).

3.3. La política utópica o futurista se asentó con la voluntad de la revolución francesa de comenzar una nueva historia.También prácticamente europea, dio lugar a la *tradición de la voluntad y la razón* (*Will and Reason*)[11]. Predomina actualmente fundida con la cratológica, que la hizo posible.

---

7 *Misa negra. La religión apocalíptica y la muerte de la utopía*. Barcelona, Paidós 2008. Al comienzo.«La verdadera historia de la humanidad, confirma por ejemplo Girard, es una historia religiosa que se remonta al canibalismo primitivo. Éste se identifica con la religión y la eucaristía recapitula, de principio a fin, esa misma historia, ... [que] incluye un inicio criminal representado en el asesinato de Abel por Caín». *Los orígenes de la cultura*. Madrid, Trotta 2006. III, 4, p. 101.

8 *Hobbes On Civil Association* (1937). Oxford, Basil Blackwell 1975. 1, II, p.7.

9 «El pensar europeo empieza con los griegos, y desde entonces no hay otra manera de pensar. Los europeos no tenemos otra opción», escribía Bruno Snell al comenzar su famoso libro *Las fuentes del pensamiento europeo* (1963). Madrid, *Razón y Fe* 1965.

10 Vid. R. Stark, *The Victory of Reason. How Christianity led to Freedom, Capitalism and Western Success*. Nueva York, Random House 2006.

11 M. Oakeshott, *Hobbes On Civil Society*. Oxford, Blackwell 1975. I, II, p. 7.

3.4. Oakeshott tampoco menciona la que podría ser considerada una cuarta tradición, la *escatológica,* que modula las demás de diversas maneras. Pues, como decía Wilhelm Röpke, «todo se mantiene y se desmorona por la religión»[12].

4. Saint-Simon distinguió entre épocas orgánicas y épocas críticas. La revolución francesa abrió una época crítica (κρινειν, separar, distinguir, decidir, juzgar). Con la terminología de Ortega para abreviar, en las épocas críticas pugnan las ideas-ocurrencia con las ideas-creencia. Las primeras se imponen con frecuencia como modas, una importante categoría histórica[13]. El orden político y el social son en ellas fluctuantes[14], lo que aumenta la necesidad de que el poder político dé más seguridad a costa de la libertad. En las orgánicas, de creencias firmes, el orden social es estable y basta normalmente el Derecho para mantenerlo. Augusto Comte, secretario y discípulo historicista de Saint-Simon, añadió otra época, que sería definitivamente orgánica reduciendo la política a la sociología como una ciencia nueva de la política, que aplicaría a los asuntos humanos los métodos de la ciencia natural: el estado positivo de la humanidad en el que prevalecería sin contradicción el orden establecido mediante la «política positiva». Una forma cientificista de la política utópica destinada a cobrar un gran impulso con la revolución soviética y su secuencia nacionalsocialista.

La *política correcta*, una mezcolanza cientificista de la cratológica y la utópica unidas por el consenso político[15], trata de poner orden en el momento presente. La idea se encuentra en los capítulos IV y V del *Leviatán* de Hobbes. Su finalidad principal consiste en imponer un *new speak*, pues, quien impo-

---

12 *Civitas humana. Cuestiones fundamentales en la reforma de la sociedad y la economía* (1944). Madrid, Revista de Occidente 1955. Vid. J. Molina Cano, «Wilhelm Röpke, conservador radical. De la crítica de la cultura al humanismo económico.». *Revista de Estudios Políticos*. Nº 136 (abril-junio 2007). A. Imatz, «Wilhelm Röpke y la tercera vía 'neoliberal'». *Razón Española*. Nº 206 (nov-dic. 2017).

13 Cf. R. König, *Sociología de la moda*, Buenos Aires, Ediciones Carlos Lohlé 1968.

14 Lorenz von Stein, lector de Saint-Simon, afirmó en 1842 en *Geschichte der sozialen Bewegung in Frankreich seit 1789 bis auf unsere Tage* (Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1972), libro de cabecera de Marx, que la revolución francesa fue la última política y, debido al maquinismo, sólo habría revoluciones sociales.

15 Vid. Th. Darnstädt, *La trampa del consenso*. Madrid, Trotta/Martín Escudero 2005. Intr. de F. Sosa Wagner. A. García-Trevijano, *La teoría pura de la República*. Madrid, El Buey Mudo 2010.

ne el lenguaje, manda. De ahí la confusión existente en el imaginario estado positivo de la Humanidad.

5. El momento actual, heredero de la crisis sobrevenida con la revolución francesa intensificada por la soviética, es eminentemente crítico. Está en crisis la política, envuelta en otras crisis de más calado: la crisis estética, la religiosa, la moral, la jurídica, la económica, etc. Se podría decir, que está todo en crisis, empezando por el sentido común, cuya destrucción comenzó, observaba Whitehead, en el siglo XIX. Todo eso explica el desconcierto, la inseguridad y, lo que es peor, la incertidumbre existentes. El pensamiento actual, que unos llaman postmoderno, otros débil y muchos un no-pensamiento, es un pensamiento de crisis. Ahora bien, lo nuevo de esta crisis, es el predominio de la técnica, que responde al «ansia de infinito»[16] y le da una intensidad inédita. Constituye un serio problema por su naturaleza neutral, huérfana empero de la dirección espiritual o moral que pedía Comte y, en otro sentido, Hans Jonas en 1973 frente a las manipulaciones ideológicas[17]. Sin orientación moral, marcha a su aire, fortalece el inmanentismo y, como vio Heidegger, lleva al nihilismo. Eso afecta obviamente a lo Político, a lo Moral concretado en el *êthos*[18] y, por supuesto, al Derecho.

16 F. Dessauer, *Discusión sobre la técnica*. Madrid, Rialp 1964. San Agustín decía que la técnica es necesaria a causa del pecado original, Guardini que manifiesta «el carácter universal del ser humano» y Benedicto XVI, que el hombre «ha sido creado para el infinito. Todo lo finito es demasiado poco».

17 *El principio de responsabilidad: Ensayo de una ética para la civilización tecnológica*. Barcelona, Herder 1975. Jonas se refería principalmente al marxismo. Después de mayo del 68 (cuyo origen fue la Alemania «desnazificada» bajo la batuta del puritanismo norteamericano) comenzó a ser Estados Unidos (la democracia como religión –W. Wilson, J. Dewey–, el *socialism Corporate*, Alinsky, las Universidades, Hollywood...) el centro de producción y difusión del modo de pensamiento ideológico progresista que sustituyó al marxista-leninista.

18 Clifford Geertz describe así el *êthos* o moralidad colectiva: «el tono, el carácter y la calidad de vida, su estilo moral y estético, la disposición de su ánimo; se trata de la actitud subyacente que tiene un pueblo ante sí mismo y ante el mundo que la vida refleja. Su cosmovisión es su retrato de la manera en que las cosas son en su pura efectividad; es su concepción de la naturaleza, de la persona, de la sociedad. La cosmovisión contiene las ideas más generales de orden de ese pueblo». Y como «los ritos y la creencia religiosa se enfrentan y se confirman recíprocamente, el *êthos* se hace intelectualmente razonable al mostrarse que representa un estilo de vida implícito en el estado de cosas que la cosmovisión describe, y la cosmovisión se hace emocionalmente aceptable al ser presentada como una

6. Lo más llamativo de las dos guerras civiles europeas de 1914 y 1939, que fueron también mundiales y retrospectivamente una sola[19], consistió precisamente en la irrupción masiva de la técnica, que concentró la atención de la importante literatura postbélica de las dos fases. La primera fue una consecuencia de la política de poder o cratológica (el imperialismo denunciado por Lenin), la segunda de la política futurista u utopista. El mundo de la «entreguerra», con la revolución soviética postulando en el trasfondo un nuevo orden social universal regido por la URSS como un *imperium mundi*, fue un momento de desorden moral e intelectual, descrito por Bertrand Russell como fascinado por la locura. Muy sumariamente, lo representan el efímero movimiento dadaísta y el éxito del libro de Spengler *La decadencia de Occidente*. El clima general lo reflejan *La rebelión de las masas* (1927) de Ortega y Gasset, *El ambiente espiritual de nuestro tiempo* (1931) de Karl Jaspers[20] y *Entre las sombras del mañana. Diagnóstico de la enfermedad cultural de nuestro tiempo* (1935) de Johannes Huizinga[21]. Con antecedentes en Schopenhauer, Dostoievski o Nietzsche, empezó entonces a ser corriente especular sobre el porvenir de Europa.

Las actitudes y especulaciones inmediatas a la segunda postguerrra podrían resumirse en el existencialismo, reflejo del ambiente postbélico (Sartre, *El ser y la nada*, 1944), y en la tesis, también de Jaspers en *Origen y meta de la historia* (1949)[22], sobre la existencia de un tiempo-eje (*Achsenzeit*) o corte profundo en la marcha del tiempo, con el que habría empezado la historia a ser universal.

7. Empezó a universalizarla definitivamente la historia europea (Ranke)[23] a partir de la *Weltpolitik* de los dos Reinos hispanos gracias a los progresos técnicos. A estos dos grandes Imperios mundiales del siglo XVI, les siguieron otros nuevos.La segunda guerra mundial consolidó la unidad de la Tierra como una sola constelación política sugiriendo la posibilidad de otro gran corte en la historia universal determinado ahora por la tecno-ciencia.

---

imagen del estado real de las cosas, del cual constituye una auténtica representación aquel estilo de vida». *La interpretación de las culturas*. Barcelona, Gedisa 2009. 5, I, p. 118.

19 J. L. Comellas, *La guerra civil europea (1914-1945)*. Madrid, Rialp 2010.

20 Barcelona, Labor 1933.

21 Madrid, Revista de Occidente 1936. Reed. Barcelona, Península 2007.

22 *Origen y meta de la historia*. Madrid, Revista de Occidente 1980.

23 *Sobre las épocas de la historia moderna*. Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales 2015.

No descartó esa posibilidad Luis Díez del Corral en *El rapto de Europa*[24]: «cabe considerar, escribía en torno a 1954 en una nota a pie de página, la posibilidad de concebir el nivel histórico homogéneo producido por la ciencia y la técnica como un nuevo tiempo-eje». No obstante, la configuración de una constelación política mundial tras la unificación de la historia quedó suspendida o aplazada hasta la implosión del Imperio Soviético en 1989. Fukuyama anunció entonces el triunfo de la democracia liberal, el fin de la historia y algo así como la instauración por fin de la paz perpetua de Kant. Una suerte de «estado estacionario» parecido al de Stuart Mill, en el que se dedicaría la humanidad a los intercambios comerciales y culturales animada, desde mayo de 1968, por «el festival humanitario» permanente.

Nunca han sido tan grande la incertidumbre desde que se habló del tiempo-eje. Parodiando a Hegel, ¿podría ser la confusión existente en el momento presente la aurora del *Weltgeist* correspondiente al nuevo tiempo-eje? Por otra parte, independientemente de que el imperio de la ciencia aplicada o tecno-ciencia suponga el comienzo de nuevo tiempo-eje, cabe preguntarse si no corre Europa el riesgo de desaparecer como un Continente reduciéndose a ser una gran península de Asia en esta nueva posibilidad histórica.

8. El *Zeitgeist* semeja, en efecto, la cresta de la ola de la gran crisis preparada por profundos cambios técnicos e históricos, en definitiva, estéticos, de la sensibilidad. Uno de sus aspectos es la derivación de la política en politización, lo que equivale en puridad a la disolución o perversión de su sentido griego originario. De momento, constituye una consecuencia de la política cratológica unida a la utópica, que no sabe qué quiere, pero quiere siempre algo distinto: el ansia de novedades que señalaba Hans Blumenberg como distintivo de lo moderno[25]. La situación se entiende quizá mejor, comparándola con lo que significó y significa la política cratológica que desvió y tergiversó la tradición política europea de la libertad y abrió el camino a la política utópica.

9. La situación de Grecia era peculiar en el contexto del mundo antiguo. La primera forma concreta de lo Político fue el Imperio, pero Político y po-

24 Madrid, Encuentro/Instituto de Estudios Europeos. Universidad CEU-San Pablo, 2018.

25 *Die Legitimität der Neuzeit*. Frankfurt a. M., Suhrkamp 1966 (hay traducción española).

lítica son términos griegos derivados de la palabra Pólis, que designaba sus ciudades-templo. Las *póleis* eran pequeñas, independientes y no imperiales, de modo que debe Grecia su importancia histórica al famoso «paso del mito al *logos*», a que Roma, decía Ranke, universalizó la cultura griega y empezó a formarse Europa en el seno del Imperio Romano de la mano de la Iglesia que hizo suya la cultura grecorromana. Que «la Iglesia católica romana continúa como conjunto histórico y como aparato administrativo, el universalismo del Imperio Romano, es un hecho refrendado con curiosa unanimidad, desde todos los lados», decía Carl Schmitt[26]. De ahí que la historia europea siguiese «la vía romana», sea esencialmente romana[27] y de vocación imperial. Pero como un conjunto de naciones, divisiones de la *christianitas*, cuya política es, o era, greco-romana: la *techkné politiké* y el *ius*.

10. La política cratológica con fines de dominación y señorío –doble sentido que conserva la palabra alemana *Herrschaft*– remonta al origen de los tiempos, cuando la concepción mítica del orden se inspiraba en la astronomía, de la que procede la ciencia moderna una vez depurada de la astrología. Se creía, que el orden humano tenía que ser una copia del astral regido por los dioses o reflejarlo y lo Político apareció, unido a lo Sagrado, como el Imperio universal. Forma terrenal del poder de lo Sagrado representante de lo Divino, consistía su *missio* en unificar el mundo imponiendo el orden trasunto o reflejo del astral mediante la política cratológica, es decir, de grado o por la fuerza. Como implicaba el *dominium mundi,* la palabra equivalente a Emperador[28] significaba Rey del Mundo en las distintas lenguas[29]. Lo Sagrado y lo Político se unían en su persona y se consideraba a los emperadores seres divinos o semidivinos. Eran a la vez sacerdotes, de *sacer*, sagrado, encargados de discernir el orden y los acontecimientos reflejos del astral, y reyes, de *rex*, el que rige, encargados de velar por el cumplimiento de sus reglas gobernando cratológicamente.

De hecho, cada una de las constelaciones políticas más o menos aisladas existentes antes de la unificación política del mundo, giraba de derecho o *de*

26 *Catolicismo romano y forma política*. Madrid, Tecnos 2011.

27 R. Brague, *La vía romana*. Madrid, Gredos, 1992.

28 Esta palabra procede literalmente, como es sabido, de *imperator*, que designaba al jefe supremo del ejército, que tenía el *ius vitae ac necis* en el campo de batalla. Lo único que se le pedía era que venciese al enemigo.

29 Todavía, R. Guénon, *Autorité spirituel et pouvoir temporel* (1929). París, Guy Trédaniel 1984.

facto, en torno a un Imperio. Así, los emperadores persas, titulados Reyes de reyes, intentaron conquistar Grecia en virtud de ese derecho de origen divino. Alejandro heredó el título y, de él, Roma. Gengis Khan pretendía conquistar el mundo siendo sus victorias bajo la protección divina la prueba de su derecho al Imperio. Los españoles encontraron en América dos grandes constelaciones políticas, la incaica y la azteca, en torno a cuyos emperadores se organizaban los demás grupos políticos a los cuales tenía derecho el Emperador a exigirles obediencia como representante de la divinidad. Etc.

11. Grecia fue una excepción. Las ciudades comenzaron a existir como ciudades-templo[30]. El templo (τέμενος, *témenos*, recinto sagrado) se erigía en un lugar elevado y las ciudades se iban formando en torno al espacio o lugar sagrado. Los romanos llamaban por eso *pro-fanus* a lo que estaba alrededor del *templum* (en latín *fanus*). Pues bien, la política farmacológica apareció en las pequeñas *póleis* o ciudades griegas, que, independientes de cualquier Imperio, tenían sus propios dioses. Celosas de su independencia, rompieron, por decirlo así, la unidad que debía imperar en el mundo imitando la unidad del *Kosmos*. Cada una de ellas era lo Político, de Pólis, la Ciudad en la lengua griega. No pretendían ser ciudades imperiales –no faltaron las tentaciones– y dejaron pronto de tener *tyrannos* o reyes con la connotación astral de la palabra. No obstante, solían tener un equivalente o jefe religioso encargado del culto (Herácito era, por ejemplo, el rey religioso de Efeso), y un jefe equivalente a un rey encargado del ejército (Leónidas, por ejemplo, en Esparta).

Por otra parte, la concepción griega de lo Político[31] y la política farmacológica parecen haber sido imitada de Egipto. En el Imperio egipcio era fundamental la medicina, el arte divino o semidivino de cuidar la vida cultivado por los sacerdotes, que, por supuesto, eran también astrónomos. Hay estudiosos que afirman no se entiende bien a Platón, sin tener en cuenta su conocimiento de la medicina egipcia como el arte de curar también el cuerpo político encarnado en el faraón. Lo Político era en Egipto, explica el egiptólogo Jan Assmann[32], el Gobierno del faraón, íntimamente ligado personalmente al

30 Vid. J. Rykwert, *La idea de la ciudad. Antropología de la forma urbana en Roma, Italia y el mundo antiguo*. Salamanca, Sígueme 2002. Cf. Fustel. *La ciudad antigua. Estudio sobre el culto, el Derecho y las instituciones de Grecia y Roma*. Muchas ediciones.

31 Vid. Ch. Meier, *Die Enstehung des Politischen bei den Griechen*. Frankfurt a. Main 1980.

32 *Das kulturelle Gedächnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen* (1992). Munich, C. H. Beck, 5ª ed. 2005. Sobre la invención por los egipcios

templo, donde interpretaban los sacerdotes especializados los deseos de los dioses. Y el faraón ejercía el poder como una autoridad sacerdotal.

12. Por el conjunto de circunstancias sintetizadas en el mencionado paso del mito al *logos*[33], concibieron los griegos la posibilidad de convivir libremente, «moviéndose a voluntad» (Aristóteles), dentro de la Pólis.

12.1. A esa posibilidad unida a la de participar en la ordenación racional de la vida de la Ciudad la minoría que tenía la condición de ciudadanos, *politai,* le llamaron ελευθερία, eleuthería, libertad, y al ejercicio de la libertad sirviéndose de la razón o consciencia la llamaron política entendiéndola como una *techkné*. Un arte medicinal cuyo objeto era el cuidado del cuerpo vivo que era para ellos la Pólis. Independizaron así, muy relativamente, lo Político, institucionalizado como el Gobierno (*gubernetikós*, de κυβερνέιν, pilotar un barco), y la acción política –*politiké techkné* (πολιτική τέχνη)– de lo sagrado y el sacerdocio. El Gobierno daba seguridad (*asphaleia, ἀσφάλεια*) a la comunidad política (*koinonía,* κοινωνία, unión o participación en lo común, la Pólis) garantizando la libertad y el arte político curaba sus males o enfermedades manteniendo el equilibrio o armonía entre sus partes como en la medicina hipocrática.

12.2. Platón fundó la filosofía política «laicizándola» o desentendiéndose de la astronomía y el orden astral. Por ejemplo, en el diálogo *Timeo,* donde investiga el origen del universo y la naturaleza de la materia y el ser humano, y en *República* al investigar la idea o forma pura de lo Político como la Pólis justa prescindiendo de las explicaciones míticas[34]. Seguramente, para propo-

---

de lo que llama Assmann el Estado –lo Político– y la aparición de la historicidad en Israel con la Creación como revelación de Dios, IV y V.

33 La etimología de *mythos* podría relacionarse con memoria. Mnemosine era la diosa de la memoria y el *mythos* evocaba el vago recuerdo de ciertos acontecimientos. La palabra *istorie*, historia, es tardía.

34 Sólo recurría al mito cuando no sabía cómo explicarse. Vid. J. Pieper, *Los mitos platónicos*. Barcelona, Herder 1984. A. N. Whitehead, para quien «la descripción más acertada del conjunto de la tradición filosófica europea es que consiste en una serie de notas a pie de página a la obra de Platón». Consideraba el *Timeo* una de las piedras miliares de la civilización occidental, por ejemplo, en *Proceso y realidad*. Buenos Aires, Losada 1956. y otras obras del. En relación con la tradición política de la Cristiandad, decía Whitehead, para quien era fundamental la cultura griega y, sobre todo, Platón: el progreso

ner la Ciudad divina –en la que no son necesarios la religión y el Derecho– como el modelo de lo Político no imperial, que sirviera a los médicos políticos o políticos médicos para curar los males de las *póleis* restableciendo el orden o equilibrio. En *Leyes,* diseñó luego un modelo más empírico de lo Político, en el que, teniendo en cuenta la condición humana, introdujo el Derecho como mediador entre lo Sagrado, que incluía la moral, y lo Político.

13. En Roma, el principio político fundamental, la máxima *salus populi suprema lex*, la salud o salvación del pueblo es la ley suprema, era farmacológico. Formaba parte del *ius,* el Derecho, concebido como una medicina o farmacopea universal para sanar los conflictos, distinguiendo solo formalmente, sin romper la unidad del Derecho, el *ius publicum,* relativo a la *res publica,* la cosa común, el *bonum commune,* del *privatum* para los asuntos en que no estaba en juego la vida de la *Civitas*, el cuerpo de la comunidad de los *cives* o ciudadanos[35]. La máxima citada es también quirúrgica cuando fracasa la farmacopea. Es la forma más antigua de considerar los *Ausnahmezustände*, los estados de excepción, situaciones políticas en que, al no bastar la medicina, el Derecho, hay que acudir a la cirugía. Para prevenir esta posibilidad, regularon jurídicamente la Dictadura comisaria, forma del Gobierno con *imperium*.

14. La política farmacológica no es coactiva u organizativa sino ordenadora, compatible por ende con la escatológica de la Iglesia, que vela por el orden creado. La Edad Media heredó y perfeccionó la tradición de la naturaleza y la razón[36] subordinada empero a la *auctoritas* de la Iglesia, distinta a la *potestas* de los poderes políticos. La distinción entre la *auctoritas* de la Iglesia como la autoridad suprema y la autoridad y *potestas* de los Gobiernos es la división más radical del poder y la mayor limitación del poder político[37].

---

de la humanidad podría definirse como el proceso de ir transformando la sociedad de manera que se hagan cada vez más practicables para sus individuos las ideas cristianas originales». *Aventuras de las ideas*. Barcelona, José Janés 1947. II, 4, p. 26.

35 Ulpiano: *publicum ius est quos ad statum rei Romanae spectat, privatum quod ad singulorum utilitatem: sunt enim quaedam publice utilia, quaedam privatim* (Derecho público es el que se refiere a las cosas de Roma, privado el que mira a la utilidad de los particulares, pues hay cuestiones de interés público y otras de interés privado).

36 Benedicto XVI en el *Bundestag* (22.IX.2011): «El cristianismo ... se remite a la naturaleza y a la razón como verdaderas fuentes del derecho».

37 La dialéctica entre la *auctoritas* de la Iglesia y la *potestas* de los poderes temporales es, sugería Ranke, la ley rectora de la cultura y la civilización europeas. Pero la *auctori-*

Por otra parte, el cristianismo –y el judaísmo, del que procede– son las únicas religiones reveladas. Con la revelación cobró sentido la historia y como el *Lógos* juánico es desmitificador (R. Girard), la desmitificación impulsa la historicidad. Las revoluciones, decía Ortega, están hechas previamente en las cabezas y el descubrimiento de la libertad interior vinculado al de la conciencia[38] y la idea de conversión personal son de suyo revolucionarias. El agnóstico Benedetto Croce afirmaba que el cristianismo es «la revolución más grande que haya completado jamás la humanidad»[39]. Las innovadoras ideas cristianas unidas a la libertad exterior de los antiguos, promueven revoluciones sociales pacíficas que pueden dar lugar a las políticas.

15. Es un tópico, que la evolución hacia el estado democrático de la sociedad se inició en la Edad Media. Empezó en realidad en el seno del Imperio Romano. El cristianismo es la religión de la libertad –«la Verdad os hará libres» (Jn 8: 31-38)– y la *libertas* cristiana equivalía a *natura* al ser una propiedad esencial de la naturaleza humana. Rodney Stark muestra[40] que el cristianismo no atrajo sólo a los esclavos y que fue más decisivo para que triunfase su atractivo para las mujeres al considerarlas libres e iguales a los hombres.

En efecto, la crisis demográfica amenazaba la existencia del Imperio. Retrasó su decadencia, que llegasen a ser los cristianos la mayoría de sus ha-

---

tas eclesiástica es hoy prácticamente nominal. Bien porque la única *auctoritas* reconocida es la del Estado soteriológico, bien porque no es capaz la Iglesia de ser un contramundo en el mundo debido a causas histórico-políticas (el protestantismo, el predominio del Trono sobre el Altar, etc.), la crisis interna de la Iglesia (Vaticano II, irenismo, teología narrativa, etc.), resumibles en el desplazamiento de la tradición de la naturaleza y la razón por las otras dos.

38 Vid. Lord Acton, *Ensayos sobre la libertad y el poder*. Madrid, Unión Editorial 1999. Los griegos descubrieron la consciencia, el *lógos*, el cristianismo la conciencia: el *homo interior* de San Agustín que dirige al *homo exterior*. De ahí la importancia en el mundo europeo de la política escatológica –la *auctoritas* de la Iglesia–, que dirige la política farmacológica o natural. Sin embargo, suscitó también la teología política, que justifica la política cratológica. Por lo que, de acuerdo con W. T. Cavanaugh –*Imaginación teo-política. La liturgia como acto político en la época del consumismo global*. Granada, Nuevo Inicio 2007–, sería más correcto decir teo-política.

39 «*Perché non possiamo non dirci ‘cristiani’*». Publicado en 1942. Puede verse en Internet.

40 *La expansión del cristianismo* (Madrid, Trotta 2009) *y El auge del cristianismo*. Barcelona, Andrés Bello 2001.

bitantes debido a la natalidad de las madres cristianas, que no abortaban, no consentían el infanticidio, entonces prácticas normales, y educaban a los hijos en su fe. La natalidad es la categoría fundamental de la política[41] y la conversión de las mujeres y el aumento de la población cristiana son fundamentales para entender la expansión del cristianismo y la evolución de la sociedad europea del estado aristocrático al democrático.

16. La Iglesia, una institución nueva –y única al fundarse en la revelación–, paralela a los poderes temporales, monopolizaba lo Sagrado y dirigía la *christianitas*. Renovó el Imperio Romano instituyendo el Sacro Imperio para defender la Cristiandad del Islam, aseguró su *auctoritas* –la autoridad del sacerdocio, que conoce e interpreta la Verdad del orden *por creación*– consolidó el laicismo y promovió la revolución legal[42], origen de la larga lucha de las Investiduras. Velando con su *auctoritas* por la vigencia del Derecho Natural, las reglas del orden creado que incluían la moral –de ahí la *omnipotentia iuris* característica del orden medieval– orientaba la política farmacológica o del equilibrio de los gobiernos, que garantizaban con su *potestas* el cumplimiento del Derecho descubierto a través de las costumbres. La Iglesia se ocupaba de la salvación de las almas y los Gobiernos velaban por la seguridad de los cuerpos individuales y del mundo laico como el cuerpo político, respetando las libertades naturales y la manera habitual de vivir[43]. El mismo Maquiavelo, acusado por Dolf Sternberger[44] de introducir la «política demonológica», pensaba, igual que los escritores políticos florentinos estudiados por J. G. A. Pocock[45], que la finalidad del Gobierno, al que llamaban *lo Stato*, lo que está ahí, se circunscribe a garantizar *il vivere libero* manteniendo el

---

41 Vid. H. Arendt*, La condición humana*. Barcelona, Paidós 2003 y otras eds.

42 Vid. H. J. Berman, *La formación de la tradición jurídica de Occidente*. México Fondo de Cultura 1996.

43 Vid. M. Senellart, *Les arts de gouverner. Du regimen médiéval au concept de gouvernement*. París, Seuil 1995.

44 Sternberger distinguía tres etapas en el pensamiento político: la politológica de Aristóteles, la escatológica de San Agustín, y la demonológica, que correspondería al pensamiento moderno a partir de Maquiavelo. *Drei Wurzeln der Politik*. 2 vols. Frankfurt a. M., Insel 1978. La última es en realidad la cratológica a partir de Maquiavelo, quien se limitó empero a poner de relieve la concepción emergente del poder fundado sólo en la inmanencia.

45 *El momento maquiavélico. El pensamiento político florentino y la tradición republicana atlántica*. Madrid, Tecnos 2002.

equilibrio del cuerpo político y defendiéndolo de otros *Stati*. Tradición que se ha conservado mejor en las naciones anglosajonas, pues, en puridad, el *Government* no es un Estado. Ha empezado a serlo quizá en Inglaterra y en naciones en que el modo de pensamiento ideológico, un producto de la emancipación dieciochesca (J. Freund), introdujo las concepciones cratológica y utópica o futurista.

17. La política cratológica o de poder[46], emergió a con fuerza en la Baja Edad Media. El Código de Justiniano reservaba al emperador la facultad de dictar e interpretar las leyes: *leges condere soli imperatori concessum est et leges interpretari solum dignum imperio esse oportet*. Bajo la *omnipotentia iuris*, sólo podían legislar el Papa como vicario de Pedro –«lo que atares en la tierra será atado en el cielo» (Mt 16: 18)– y el emperador en lo concerniente a la defensa de la Cristiandad frente a los infieles y al Anticristo[47]. Reyes y príncipes ambicionaban empero compartir el privilegio de legislar como si fuesen emperadores. Y el papa, agradecido a los reyes por su ayuda en sus disputas con el Imperio, reconoció en el siglo XIII la fórmula *rex imperator in regno suo,* que les permitía legislar y recaudar impuestos. La concepción imperial del poder es uno de los orígenes de la teoría de la soberanía jurídica unida a la política elaborada por Bodino el siglo XVI. Hagen Schulze explica así su razón de ser, que recuerda la del Imperio como realización del orden astral: «del mismo modo que Dios ha dado leyes al universo, así debe el señor absoluto dar leyes al Estado»[48].

La desmitificación del carácter servil del trabajo –*ora et labora*– había

46 Cf. R. Fernández-Carvajal, *El lugar de la ciencia política*. Universidad de Murcia, 1981.

47 El Imperio era para Schmitt el *katechon* (κατέχων) o dique contra el Anticristo por la alusión de San Pablo a esa discutida figura teológica-política *quid detineat*, en *Tesalonicenses (2, 6 y 7)*. Schmitt la menciona en *«Historiographia in nuce*: Alexis de Tocqueville», *Ex Captivitate Salus* y, sobre todo, en *Teología política II* y *El Nomos de la tierra en el Derecho de Gentes del Jus Publicum Europaeum*. Vid. F. Grossheutschi, *Carl Schmitt und die Lehre von Katechon*. Berlín, Duncker & Humblot 1996. Desde el punto de vista ortodoxo, P. Christias, *Platon et Paul au bord de l'abîme. Pour une politique katéchontique*. París, Vrin 2014. El *katechon* es, en cierto modo, una desmitificación de la idea de Imperio como campeón del orden astral. Para la contextualización del concepto de katechon en Schmitt, C. Jiménez Segado, *Contrarrevolución o resistencia. La teoría política de Carl Schmitt (1888-1985)*, Madrid, Tecnos 2009, pp. 192-205.

48 *Estado y Nación en Europa*. Barcelona, Crítica 1997. I, 3, p. 51.

hecho prosperar a las clases medias, y reyes y príncipes aliados con ellas reanudaron de otra forma la lucha de las Investiduras para independizar sus Gobiernos del *ordo* eclesiástico universal liberándose de la *auctoritas* papal.

18. Esas disputas y otras circunstancias habían dado también lugar a conflictos internos –guerras civiles– y externos entre los poderes temporales. Intensificadas a causa de la Reforma protestante, suscitaron las guerras de religión, «guerras hermenéuticas» decía Odo Marquard, que, muestra el teólogo norteamericano William T. Cavanaugh[49], fueron en realidad guerras por la supremacía de las Monarquías paraestatales sobre la Iglesia. El resultado fue que su orden político particular o «privado» se transformó en el orden estatal, asentado y justificado por la teoría de Bodino. Como dijo Henri Pirenne, la historia de Europa se confundía hasta el siglo XVI con la de la Iglesia y, a partir de entonces, empezó a confundirse con la del Estado, una máquina de poder[50]. Así lo entendió Hobbes, cuya «nueva ciencia –en el sentido moderno– de la política» es cratológica. Ahora bien, el Estado hobbesiano no es una forma política natural como la Pólis, el Imperio, el Reino, la Nación o *lo Stato* de Maquiavelo. Es, decía el mismo Hobbes, un Gran Artificio. Una construcción artificial para concentrar todo el poder a costa por lo pronto de la libertad política, una libertad *para,* no *de*[51]. Alain Badiou dice que hay dos historias paralelas: la de la política y la del Estado.

49 *El mito de la violencia religiosa: Ideología secular y raíces del conflicto moderno*. Granada, Nuevo inicio 2010.

50 C. Schmitt, «El Estado como mecanismo en Hobbes y en Descartes» (1937). *Razón Española*. Nº 13 (mayo-junio 2005). La primera obra publicada por Hobbes fue una traducción de la *Historia de las guerras del Peloponeso* de Tucídides, un modelo de la política de poder.

51 Bakunin, el príncipe del anarquismo, describió la libertad política con su óptica individualista en las «Notas sobre Rousseau» en *Dios y el Estado*: «sólo soy libre cuando todos los seres humanos que me rodean, hombres y mujeres, son igualmente libres. Lejos de limitar o negar mi libertad, la libertad de los demás es su condición necesaria y su confirmación. Sólo soy libre en el verdadero sentido de la palabra, en virtud de la libertad de los demás, de manera que, cuanto mayor es el número de personas libres que me rodean, y cuanto más amplia, profunda y extensa es su libertad, más profunda y extensa será la mía... Mi libertad personal, confirmada por la libertad de todos los demás, se extiende hasta el infinito». *Escritos de filosofía política*. Compilación de G. P. Maximoff. II. Madrid, Alianza 1990. III, 1, p. 14.

19. El Estado es un orden político cerrado con fronteras territoriales en el que no es posible otra actividad política o pensamiento político que los que tolera.Lo que hace por cierto de la tolerancia, un concepto social, un concepto político: comenzó la politización[52]. El Estado tiene otra particularidad: su artificialismo descansa ontológicamente en la inmanencia y la obediencia se funda en el miedo a su poder[53].

Hobbes rechazó el Derecho Natural de la *omnipotentia iuris* conocido a través de las costumbres y su interpretación jurisprudencial[54], e inauguró la tradición de la voluntad y el artificio: *auctoritas*, *non veritas*, *facit legem*. El Estado bautizado por Hobbes *mortalis deus* porque «*non est potestas in terra super eum*», una frase tomada del libro de Job, dependía del *Deus inmortalis*. Pero al quedar relegada la relación con la trascendencia al fuero íntimo de la conciencia, empezó el Derecho a depender de la *ratio status*, mezcla de voluntad y razón y se abrió la brecha entre el derecho público como *ius imperativum* y el derecho privado.

20. El Gobierno significa la paz. El Estado, construido y afirmado en las guerras civiles, cuya política es siempre cratológica, y entre las monarquías, significa la guerra.En contraste con la política del equilibrio medicinal, que contiene el deseo de poder, la acción política estatal se orienta a acumular el mayor poder posible a costa de la sociedad, impotente frente al Estado bien constituido. Hobbes pensó la estatalidad como antídoto contra la guerra civil, «*la più 'vera' delle guerre; secondo l'esperienza universale, la guerra più 'totale'*». En ella, decía Gianfranco Miglio, no se reconocen límites a la agre-

---

52 Una causa es, que el Estado imita a la Pólis. Grecia es como la prehistoria de la tradición política de la libertad. Esta comenzó en Roma, donde los *cives* eran propietarios de la *res publica*. El Estado, decía Á. d'Ors, significa la victoria de Grecia sobre Roma. Fundamental para entender la historia política europea, su ensayo «Sobre el no-estatismo de Roma» en *Ensayos de teoría política*. Pamplona, Eunsa 1979.

53 La política es para la vida, medicinal, *pharmakologica*, y la teo-política de Hobbes descansa en el miedo a la muerte, su gran obsesión, debida seguramente a la incertidumbre sobre el más allá que introduce el protestantismo al separar la razón y la fe (lo que potencia la razón como instrumento de la voluntad, para asegurar al menos la vida en este mundo). Hobbes solía decir medio en broma medio en serio, que el epitafio preferido para su tumba era *«This is the true philosopher's stone»*.

54 Cf. B. J. Benson, *Justicia sin Estado*. Madrid, Unión Editorial 2000. Cf. J. Vallet de Goytisolo, *¿Fuentes normales del derecho o elementos mediadores entre la naturaleza de las cosas y los hechos jurídicos?* Madrid, Marcial Pons 2004.

sividad ni a las reglas humanitarias[55]. Esta clase de guerra es también la más indestructible, pues prosigue larvadamente, si no se vence completamente al adversario: *nulla res peior bello civili est*. Y, como decía el propio Hobbes, el derecho de resistencia, fundamental en la tradición de la naturaleza y la razón[56], es imposible bajo el Estado, salvo que esté mal construido o se debilite internamente su poder; frecuentemente, cuando, en manos de poderes indirectos, cansa o aburre. Cabe únicamente el golpe de Estado para apoderarse audazmente de los mecanismos del gobierno. Idea que expresa probablemente mejor la palabra *Putsch*, del dialecto suizo alemán, que sugiere rapidez en la ejecución.

21. Las Monarquías Soberanas armadas con el Estado legitimaron directamente su poder con el derecho divino de los reyes, se hicieron en Absolutas y se independizaron de la *auctoritas* eclesiástica en la esfera indefinida de la soberanía. Hacia 1750, se transformaron en Despóticas dictaduras soberanas siguiendo el ejemplo de Federico el Grande de Prusia, imitador de la política de poder de Pedro el Grande de Rusia[57]. Un Imperio que se consideraba la Tercera Roma e, inspirado por la eslavofilia, podía llegar a intentar con el tiempo el *dominium mundi*. Lo percibieron Tocqueville y Donoso Cortés y lo intentó la política utópica de Lenin y sus sucesores.

Las Monarquías Despóticas practicaron ya descaradamente la política cratológica, preparando el ambiente para la revolución francesa. La Gran Revolución de *la liberté, l'égalité et la fraternité* fue en principio una reacción contra la política de poder. Influida por Montesquieu, sus primeros pasos fueron moderados. Pero al apoderarse del Estado los jacobinos, sustituyeron al barón de la Bréde por el reaccionario antiilustrado Rousseau y, guiados por la idea de hacer realidad *el contrato social*, *que sustituyó al contrato político* de Hobbes, salió a la luz la política utópica. La revolución abrió así el camino a la tradición de la voluntad y la razón, en la que, al proclamar diosa a la Razón, prevalece por definición la razón pública, lo público, sobre lo privado[58].

55 *La regolarità della politica*. Milán, Giuffrè 1966. T II, 31, p. 772.

56 Vid. F. Kern, *Gottesgnadentum und Widerstandrecht im früheren Mittelalter*. Darmstadt, Wissenschafliche Buchgesellschaft 1954.

57 Sobra las Dictaduras comisarias y soberanas, C. Schmitt, *La dictadura. Desde los comienzos del pensamiento moderno de la soberanía hasta la lucha de clases proletaria*. Madrid, Revista de Occidente 1968.

58 Cf. B. de Jouvenel, *Los orígenes del Estado moderno. Historia de las ideas políticas en el siglo XIX*. Madrid, Magisterio Español 1977.

La revolución era simultáneamente futurista con su idea de anular el pasado y comenzar la historia del hombre emancipado de todos los lazos. Es anecdótico pero muy significativo, que si bien los revolucionarios proclamaron su comienzo en 1789, el año en que estalló la revolución, como creían firmemente en el poder taumatúrgico de la ley, el Año Cero fue 1792 a causa de los procedimientos legales.

22. En el siglo XIX, empezó a eclipsarse definitivamente la política escatológica fundamentada en la trascendencia, que operaba como metapolítica, se mantuvo inercialmente la farmacológica en el ámbito privado y la cratológica en el sentido estricto de *Machtpolitik* –confundida erróneamente con la *Realpolitik,* contra lo que protestaba Bismarck con razón– desembocó en el imperialismo. Este imperialismo no pretendía el *dominium mundi* sino crear Imperios coloniales del tipo francés, inglés u holandés, muy distintos por cierto cualitativamente del español, heredero de los ideales universales del Sacro Imperio. La política utópica, limitada de momento al plano ideológico, discurrió paralelamente a las otras dos hasta que se juntó con la cratológica en el Estado Totalitario Soviético y su imitador, el Estado Nacionalsocialista. Los no totalitarios, empezando llamativamente por la Inglaterra fabiana, empezaron a abandonar la política del equilibrio en la política interior.

23. La política cratológica comenzó a mezclarse con la utópica después de 1945 en los regímenes de los países libres, que Julien Freund consideraba ya por lo menos impolíticos[59]. Curiosamente, la política utópica se universalizó tras la implosión del Imperio *estatal* Soviético debido al doble fracaso, por un lado, de su capitalismo de Estado, por otro, de su tecnología frente a la de la República imperial norteamericana. Imperios ambos de la técnica, utilizada por el primero como un arma revolucionaria y por los segundos para hacer negocios. Quizá sobre todo debido al aburrimiento, una de las grandes fuerzas históricas, recordaba Jacques Barzún[60]. Aunque el cansancio que produce el aburrimiento no suele tenerse en cuenta, pese a ser con frecuencia la causa de la implosión de los regímenes cuando se cansan los gobernados del *panem et circenses* que les ofrecen las oligarquías que les explotan.

El Estado, decía Nietzsche, *kalt lügt,* miente fríamente, y el totalitarismo

59 *Politique et impolitique*. París, Sirey 1987.

60 *Del amanecer a la decadencia. 500 años de vida cultural en Occidente*. Madrid, Taurus 2001.

es «el mundo al revés» (H. Arendt). Eso explica la impresión de caos. La política cratológica guiada por la utópica como si, fuese escatológica, disfrazadas ambas como liberales –el *als ob* de Vaihinger– predomina hoy en los Estados europeos. Hilaire Belloc había pronosticado ya en 1911 la evolución hacia el *Estado Servil*[61], libro que inspiró a Hayek *El camino de servidumbre* (1944) al que llevaban la política cratológica y la utópica de los Estados europeos. Guy Hermet los calificó hace unos quince años de «totalitarismos psicológicos» y Robert Spaemann hace poco como «Estados Totalitarios Liberales». Estados que suprimen las libertades más sutilmente y con más éxito que los violentos. Sheldon S. Wolin sospecha que, incluso Norteamérica, dirigida por las oligarquías económicas y culturales del *socialism Corporate*, el capitalismo para los ricos y la justicia social para los demás, está evolucionando o ha evolucionado hacia una forma de totalitarismo «invertido»[62].

24. La ley histórica de la *anakyklosis* (ἀνακύκλωσις) o caducidad de todas las cosas es inexorable. La *Weltpolitik* es hoy la única posible, la constelación política mundial se está ordenando, condicionada por la técnica –el alcance de los nuevos armamentos, la informática, la revolución de los medios de comunicación, etc.–, en torno a Grandes Espacios[63], poderes imperiales, y la época de la estatalidad habría llegado a su fin como pronosticaba Schmitt, quien no era precisamente antiestatista, en el prólogo a la edición alemana de 1963 de *El concepto de lo Político*: «*Die Epoche der Staatlichkeit geht zu Ende. Darüber ist kein Wort mer zu verlieren* (La época de la estatalidad ha llegado a su fin. No merece la pena perder el tiempo con esto)». Los hechos no le desmienten. Pero «la sabiduría y la prudencia aconsejan no proclamar apresuradamente la desaparición del Estado» (Benedicto XVI, *Caritas in veritate*, 41). La cuestión es cuanto se prolongará la agonía y cuáles pueden ser las consecuencias.

El propio Schmitt señaló, que no basta la extensión territorial para que un

61 Madrid, El Buey Mudo 2010.

62 *Democracia S. A. La democracia dirigida y el fantasma del totalitarismo invertido*. Buenos Aires, Katz 2008. El libro es anterior la llegada de Obama, representante del *socialism Corporate*, al poder.

63 Sobre los Grandes Espacios, los ensayos de Schmitt recogidos en *Escritos de política mundial* (Buenos Aires, Herakles 1995). *Diálogos. Diálogo de los nuevos espacios* (Madrid, Instituto de Estudios Políticos 1962). Otros trabajos de Schmitt relacionados con el tema, en *Staat, Grossraum, Nomos. Arbeiten aus den Jahren 1916-1969.* (Ed., pról., y notas de G. Maschke). Berlin, Duncker & Humblot 1995. III.

poder sea imperial: es preciso que su «idea política irradie en un espacio determinado y sea capaz de excluir por principio la intervención de otras potencias extrañas al mismo»[64]. Aparentemente, reúnen las condiciones formales, aunque no todos los materiales, de Grandes Espacios: Estados Unidos, Rusia, China, India, Brasil, Indonesia, la Unión Sudafricana. Algunos tienen graves problemas internos y/o están muy afectados por la corrupción endémica, igual que Argentina y México, mientras Canadá, muy dependiente de Estados Unidos, y Australia no tienen bastante población. El Califato que pretende crear el Isis o Daesh sería un Gran Espacio imperial; pero es inviable por las diferencias confesionales, políticas, incluso geográficas entre los Estados y Gobiernos musulmanes. En cuanto a Europa, empeñada en construir un Super-Estado, no sería un Imperio, figura en la que expresó Schmitt su confianza al final de su vida: «s*olange das Imperium da ist, geht die Welt nicht unter* (mientras el Imperio esté ahí el mundo no perecerá)»[65].

25. Mientras se ordena la única constelación política universal –lo que implica un nuevo *nomos* de la tierra– la democracia se está reduciendo en la Unión Europea y los Estados europeos que la sostienen, a lo que dictan las minorías consensuadas, que la venden como el rito de votar. Socavados por multitud de poderes indirectos económicos, ideológicos y de toda laya, el capitalismo de Estado depredador –el «capitalismo» realmente existente– desamortiza a las clases medias a las que deben su potencia, destruye los restos de la tradición de la razón y la naturaleza y sustituye el *êthos* de los pueblos europeos por su amoralidad neutralizadora. La neutralización «tecno-trónica» pronosticada por Zbiniew Brzezinski, caracterizada por la posible división de la humanidad en la oligarquía de los que mandan y las clases de los siervos que obedecen[66].

26. Si el Estado significa la guerra, los Estados europeos, devenidos anarquistas y pacifistas contradiciendo su concepto, empiezan a ser incapaces de

---

64 «El concepto de Imperio en el Derecho Internacional». *Revista de Estudios Políticos*. Nº 1 (1941). P. 83.

65 *Carl Schmitt im Gespräch 1971*. Berlín, Duncker & Humblot 2010. 10, p. 55.

66 *La era tecnotrónica,* Barcelona, Paidós 1970. Sobre la naturaleza neutralizadora del Estado, C. Schmitt, el conocido ensayo «La era de las neutralizaciones y despolitizaciones», que suele incluirse en las ediciones de *El concepto de lo Político*, y «Das Problem der innerpolitischen Neutralität des Staates» (1930) en *Verfassungsrechtliche Aufsätze,* (Berlin, Duncker & Humblot 1973).

dar la protección y seguridad política indispensables, tanto internamente como frente a poderes exteriores. Sin Norteamérica, o Rusia a la que han declarado absurdamente su enemistad, son impotentes y el nihilismo anunciado por Nietzsche ha acampado en Europa.

Los Estados han secuestrado a sus naciones y las maltratan. Esto hace pensar a los optimistas como Sloterdijk, que la situación es objetivamente prerrevolucionaria. Algunos más cautos y ciertos Estados Mayores no descartan la posibilidad de guerras civiles en sus naciones. La mayoría de los que se preocupan seriamente todavía por el destino de Europa participan del desconcierto general. Todo es posible en la democracia convertida en «buñuelos de viento» (J. Freund) en la que vivaquean los impostores[67], campan el multiculturalismo, que abona el autoodio «progresista» a la cultura y la civilización europeas, la querencia por la «cultura de la muerte», la política antinatalista compensada ficticiamente con inmigrantes incautos –aunque la musulmana es un peligro– y la obsesión en remplazar la naturaleza humana por hombres completamente nuevos, a ser posible andróginos. ¿Para hacer realidad el estado positivo de Augusto Comte, una manera cientificista de evocar «el Reino feliz de los tiempos finales»[68] o el Reino de Dios en la tierra de los calvinistas puritanos de la Quinta Monarquía, a los que recordaba Thomas Hobbes la frase evangélica «Mi reino no es de este mundo»?

27. Los antipolíticos Estados Totalitarios encubiertos, en manos las oligarquías políticas al servicio del «neoliberalismo» del capitalismo financiero o el *socialism Corporate,* degradan las instituciones y amparan, fomentan, compran y alquilan toda clase de minorías *Lumpen*, incluidas las «académicas» y «culturales». Aumentan la incultura, el retraso tecnológico, la lucha de razas ficticias –las «identidades»– más real que la «lucha» de clases, la desesperanza, la incertidumbre; la palabra no vale nada, se desintegran las familias, las sociedades, etc. En Europa, el panorama da la impresión de que, más agotada que cuando diagnosticó Benedicto XVI que estaba «cansada», puede quedarse al margen de la historia.

---

67 G. Millière, *Voici revenue le temps des imposteurs*. París, Tabernis 2014.

68 M. García-Pelayo, *Mitos y símbolos políticos*. Madrid, Taurus 1964. «El reino feliz de los tiempos finales».

II

LA INMORTALIDAD COMO PROBLEMA POLÍTICO

I. Conceptos políticos y metapolíticos

En 2007 se publicó en estos *Anales* (Nº 84) el trabajo titulado «La politización de la naturaleza humana», en el que se describían las concepciones políticas antropológicas fundamentales. En este nuevo ensayo, se intenta plantear cómo se ha llegado a una nueva visión antropológica, que introduce un paradigma inédito en el pensamiento político occidental al politizar la inmortalidad, un concepto metapolítico, con ánimo de neutralizarla definitivamente.

1. Hobbes descubrió que los conceptos pueden ser armas políticas. Se politizan con los conflictos y su polemicidad hace de ellos términos polisémicos cuya significación, operatividad y alcance dependen del momento concreto. Sin embargo, el hecho de que sean históricos no significa que tengan historia. Pues, como pensaba San Agustín, la Historia no es una institución humana: *en la Historia se está*. Quiénes tienen historia, decía Zubiri, son los hombres por el hecho de estar en ella, y como el presente remite al origen, serán de un modo u otro a partir de esos conceptos o ideas. En frase del historiador alemán Gustav Droysen, «lo que la especie es conceptualmente para los animales, las plantas…, así es la historia para los seres humanos»[1].

La retórica es la lógica de la política, y la politicidad de los conceptos es proporcional a la intensidad con que mueven las pasiones y a su difusión entre la opinión. En este sentido, puede decirse que no sólo cada época o cada momento tiene sus propios conceptos políticos, sino también cada pueblo, cultura o civilización. La historia es variedad y diversidad, divertida decía Ortega, y muchos conceptos políticos son accidentales. No es raro que, debido a las vicisitudes históricas aparezcan nuevos conceptos políticos, que pueden conservarse como tales o neutralizarse u olvidarse al cesar el conflicto; y tampoco

---

1 *Historik. Vorlesungen über Enzyklopedie und Methodologie der Geschichte* (1882). 2ª ed. Munich/Viena, Oldenburg 1977. «Grundriss der Historik», § 82, p. 357. Añadía Droysen: «Lo ético y lo histórico están estrechamente coordinados. Pues la historia (*Geschichte*) ofrece la génesis de los 'postulados de la razón práctica', que permanecen ocultos para la 'razón pura'». La historia *magíster vitae*.

es infrecuente que se despoliticen conceptos políticos más antiguos. Es menos frecuente que haya que precisar o redefinir conceptos metapolíticos, que, al ser inherentes a la naturaleza humana, pertenecen al ámbito protopolítico.

Los conceptos metapolíticos son materialmente presupuestos de lo Político y de la Política; formalmente, son términos recurrentes como la libertad, la igualdad, la justicia o la inmortalidad, insertos en el acervo del sistema de creencias colectivas que configuran los pueblos. Devienen políticos, cuando un conflicto relacionado con ellos alcanza una intensidad susceptible de conmover el orden social entero[2].

2. La inmortalidad es un concepto metapolítico de escaso relieve político, a pesar de ser el presupuesto que interrelaciona la religión y la política. Es frecuente olvidar los presupuestos dándolos por sobreentendidos. Pero escribía Hannah Arendt: «A nosotros, habituados a la idea de inmortalidad sólo a través del duradero atractivo de las obras de arte y quizás a través de la relativa permanencia que adscribimos a las grandes civilizaciones, puede parecernos poco razonable que el camino hacia inmortalidad deba descansar en la fundación de comunidades políticas»[3].

En cambio, los antiguos sabían muy bien, que los regímenes políticos se fundan con la intención de que sean inmortales. Decía Cicerón: «…una ciudad debe constituirse de manera que resulte eterna. Por ello, la muerte no es

---

2 La *intensidad* es fundamental en política. A causa de ella, «la idea del orden político es *incierta, variable, plural y desarrollable»*. F. J. Conde, *El animal político*. (Ed. de J. Molina). Madrid, Encuentro 2011. III, p. 78. Como el orden político, que decía Ortega es «la piel de todo lo demás», refleja el orden social o prepolítico, el objeto de la política *strictu sensu* es una cuestión de intensidad. Pues, cuando los antagonismos se polarizan convirtiéndose en conflictos que adquieren determinado grado de intensidad, pueden tener repercusiones políticas, dando lugar incluso lugar a situaciones límite (las situaciones excepcionales). El mecanismo del «chivo expiatorio» según la interpretación de René Girard es una explicación muy convincente de las situaciones excepcionales, pero en otros casos puede explicar demasiado. Acerca de la intensidad, J. Freund, *Sociología del conflicto*. Madrid, Ediciones Ejército 1995. III, pp. 144-147.

3 «Sin embargo, proseguía Arendt, posiblemente los griegos daban mucho más por sentado esto último que lo primero». «Lo primero» es la creencia en la inmortalidad individual, que perdió su fuerza «políticamente constrictiva» en la Edad Moderna. Se descubrió en cambio «la inmortalidad potencial de la humanidad», pues «el *athanatidzein* (Aristóteles), el inmortalizar, como actividad propia de los hombres mortales, únicamente puede tener sentido si no hay garantía de una vida futura en el más allá». *De la historia a la acción*. Barcelona, Paidós 1995. «Historia e inmortalidad». Pp. 56, 55 y 58.

natural para una república como lo es para un hombre, para el cual, la muerte no sólo es necesaria, sino muchas veces deseable. Cuando desaparece una ciudad, cuando se arruina y se extingue, es, en cierto modo, por comparar lo menor con lo mayor, como si muriera y se destruyera todo este mundo» (*República* III, 23).

3. Algunos ejemplos de la politicidad concreta de la inmortalidad: en Egipto, la inmortalidad era un privilegio que dio lugar a la «gran revolución» de la plebe (ca. 2240-2065) para reivindicar el derecho a la inmortalidad, monopolizado por la oligarquía; tenían el mismo sentido las reivindicaciones del derecho al culto de los plebeyos romanos frente a los *patres conscripti*; la máxima política romana (y de la política en general) *salus populi suprema lex esto*, es una aplicación de la idea de inmortalidad colectiva; incluso la conocida metáfora milenarista del nacionalsocialismo, el *Reich* de los mil años; etc.

Con todo, la inmortalidad no sólo está ausente en el campo político, quizá por el imperio de la idea de cambio, sino también en el de lo protopolítico. En el mundo prepolítico está aún menos de moda que en los años sesenta del pasado siglo, cuando Michele Federico Sciacca se disculpaba en la «Premisa» de *Muerte e inmortalidad*[4]: «sé que voy a tratar un argumento hoy día pasado de moda, pero a mí, añadía, me interesan los problemas actuales y no las circunstancias».

Si no se mienta la inmortalidad, es porque, curiosa y asombrosamente, suscita, como dice Hadjadj, un miedo que se ha hecho corriente[5], coincidiendo por cierto con la crisis de la fe religiosa y de la política. Pero es como el dios de los jainistas: si no se la mienta es porque está muy presente y se la teme.

II. ¿Una época nueva?

Arnold Toynbee acuñó el concepto «tiempos revueltos» como una categoría histórica. Los tiempos *están* ciertamente revueltos, pero seguramente *son* bastante más que eso. «No vivimos nuestro presente como el final de una normalidad y el comienzo de otra normalidad, sino como el final de la normalidad...La vida como era hasta ahora, se despide»[6].

---

4 Barcelona, Luis Miracle 1962.

5 *Tenga usted éxito en su muerte. Anti-método para vivir*. Granada, Nuevo Inicio 2011. 2, pp. 104ss.

6 G. Steingart, *Das Ende der Normalität. Nachruf auf unser Leben, wie es bisher war*. Munich/Zurich, Piper 2011. 2, p. 15.

1. El nihilismo había empezado a asentarse en la última década del siglo XIX; Nietzsche anunció un *eón* nihilista que duraría dos siglos. Tanto él como Dostoievski se referían a un nihilismo no utilitario en el que si nada es verdad todo está permitido moralmente (*Nichts ist wahr, alles ist erlaubt*). Mas, como observó Arendt, el totalitarismo se asienta en un nihilismo de segunda fase en el que, además, todo es posible. El nihilismo conmovió el siglo XX y en el XXI sigue instalado entre las grandes masas, a cuya masificación contribuye, para las que la religión y la política carecen de sentido. Su interés en ellas se reduce a lo que podría llamarse sub-religión y sub-política, derivaciones o residuos de aquellas, cuya crisis es paralela.

Da la impresión que ha dejado de funcionar la ley del péndulo enunciada por Donoso Cortés en el *Discurso sobre la dictadura*. Según esa famosa ley, cuando la religión no religa o lo hace deficientemente, le compete a la política ejercer la imprescindible función religatoria[7]. La proliferación de sub-religiones y de sub-políticas cabe interpretarla como un signo inequívoco de que el nihilismo ha clausurado el tiempo de la política y de la religión. Esto no quiere decir que no puedan retornar, puesto que son una posibilidad de la naturaleza humana, en cuya realidad se fundamentan. Lo que ocurriría es que, justamente en el nihilismo, la naturaleza humana es a lo sumo un dato biológico, siendo lo humano un producto, ¿casual?, de la cultura, que es como la interpreta una poderosa tendencia.

La crisis de la religión y la política y de su relación dialéctica se relaciona con la de ese sintagma. La disolución del concepto naturaleza humana sería la señal distintiva del apogeo del nihilismo, que, por otra parte, decía Zubiri, es una posibilidad siempre latente en el horizonte del cristianismo. Ahora bien, precisamente por ser una posibilidad histórica que se ha hecho efectiva, en

7 «Señores, no hay más que dos represiones posibles: una interior y otra exterior, la religiosa y la política. Estas son de tal naturaleza, que cuando el termómetro religioso está subido, el termómetro de la represión está bajo, y cuando el termómetro religioso está bajo, el termómetro político, la represión política, la tiranía, está alta. Esta es una ley de la humanidad, una ley de la historia». Corroborando esa ley desde el punto de vista sociológico, decía Niklas Luhmann, que, si, «para los hombres individuales es prescindible [la religión], no lo es, sin embargo, para el sistema de comunicación llamado sociedad». Sociológicamente, «la religión no soluciona problemas específicos del individuo, sino que cumple una función social», y «cualquiera que sea el modo en que se determine esa función y pueda derivarse de ella la posibilidad o incluso la problemática del proceso de diferenciación funcional, no existe otra prueba científica de la imprescindibilidad de la religión». *Sociología de la religión*. Barcelona, Herder 2009. IV, VIII, pp. 281-282.

modo alguno es descartable el retorno de la religión y la política bajo otro paradigma, o, como decía Hegel con más propiedad, bajo otro *Weltgeist*, puesto que el hombre *está* en la historia. Se habrían agotado las posibilidades de una gran época perspectivística y, como decía Gebser, se estaría entrando en otra aperspectivística.

En efecto, la Historia está preñada de horizontes de posibilidades y la historia humana es la historia de las posibilidades de la libertad. Ni se detiene, limitándose a gravitar sobre la vida humana, ni es previsible: aunque los hombres crean que la hacen no pueden saber qué están haciendo; con frecuencia, hacen lo contrario de lo que piensan. La historia humana, es experiencia. De ella sólo cabe decir como los antiguos, que es *magister vitae* añadiendo con Cervantes, que «es maestra de la verdad». Y una de las cosas que enseña la experiencia histórica es que los apogeos suelen anunciar el declive tras la apoteosis.

El agotamiento de las posibilidades de un horizonte histórico anuncia un nuevo horizonte cargado de otras nuevas. *Jedes Ende ist ein Anfang*, todo final es un comienzo se titula un libro a propósito de la ingenua tesis democrática, popularizada por Fukuyama, del fin de la historia[8].

2. Es pensable que el apogeo del nihilismo sea el interregno que precede al comienzo de una nueva época. Casi nadie quiere las revoluciones concretas, pero es indiscutible que Europa se encuentra en una situación prerrevolucionaria. Normalmente, las revoluciones sólo se materializan cuando los gobiernos, incapaces de decidir políticamente, acumulan errores. Sin embargo, hay como una regla de que a las revoluciones les precedan errores que a los historiadores les parecen luego increíbles.

La causa suele ser, que el agostamiento del espíritu debilita al poder; la política degenera entonces en policía (en inglés *politics* y *policy*), los errores sustituyen a las auténticas decisiones, llevan a cometer nuevos errores y, a medida que se acumulan, la sensibilidad de la opinión capta que los tiempos han cambiado. Los cambios históricos son cambios estéticos.

---

8 R. Rotermundt, *Jedes Ende ist ein Anfang. Auffassungen vom Ende der Geschichte*. Darmstadt, Wissenschafliche Buchgesellschaft 1994. Bien entendido que ningún nuevo comienzo parte de cero, como querían los revolucionarios de 1789; antes ha absorbido el pasado. La historia es acumulativa. Vid. J. Gebser, *Origen y presente*. Gerona, Atalanta 2011. Cf. M. Rodríguez de Peñaranda, *La gran alternancia. Hacia un nuevo mapa del conocer*. Madrid, Biblioteca Nueva 2010. III, 2.4.

Nietzsche decía también que en el nihilismo prevalece la voluntad de poder; pero las auténticas decisiones políticas obedecen a la necesidad: se trata de dar una respuesta a lo que es necesario. Y como en el nihilismo, dominado por lo que ha dado en llamarse el pensamiento débil, nada parece necesario, en su horizonte no caben las decisiones auténticas.

Es también pensable una interpretación no estrictamente nihilista de lo que está ocurriendo como la de Jean Gebser [9], que puede concurrir con la de Nietzsche. Agotadas las posibilidades del horizonte «perspectivístico», como le llama Gebser, que comenzó en el Renacimiento, al faltar el apoyo de la perspectiva el *Zeitgeist* se debilita, por lo que lo serán asimismo las decisiones que requiere la situación. En el nuevo mundo que está naciendo, «aperspectivístico» todavía según Gebser, la voluntad de poder carece de orientación. Por una u otra causa prevalece, pues, la confusión y quizá por eso se ha predicado el fin de la historia. Se habría agotado el mundo perpectivístico –el arte lo denota– y el espíritu de la nueva perspectiva o paradigma, el *Weltgeist*, aún no es transparente.

Todo esto sugiere que la naturaleza del horizonte histórico en gestación

9 El mundo que llama Gebser aperspectivístico, tiende a liberar de la herencia ya obsoleta de los dos mundos precedentes, el imperspectivístico y el perspectivístico. «La estructura de la conciencia aperspectivística es una conciencia de la integridad, que abarca todo el tiempo y toda la humanidad con su profundo pasado y su futuro como un presente vivo» ... El mundo aperspetivístico tiende a liberar de la herencia ya obsoleta de los dos mundos precedentes, el imperspectivístico y el perspectivístico. *Origen y presente*. 1ª, II, 1, pp. 32 y 27. Gebser describía ya la situación espiritual de Europa hacia 1950 de esta manera: «Hoy, el hombre europeo, ya sea como individuo o como miembro de un colectivo, tal sólo ve su sector. Esta frase tiene validez en todos los ámbitos: tanto en el religioso como en el político, en el social como en el científico. La propagación del protestantismo introdujo la sectorialización del ámbito religioso; la aparición del Estado nacional produjo la sectorialización del Occidente cristiano en Estado sectoriales; la creación de los partidos políticos sectorializó al pueblo (a la antigua comunidad cristiana) en «comunidades de intereses» sectoriales vinculadas a programas partidistas; y en la ciencia, este proceso de sectorialización condujo al estado actual: al especialismo y, en general, a los «rendimientos punta» del hombre con anteojeras. Pero ya no se puede dar marcha atrás: la re-ligio, la religación casi se ha roto del todo; la «selección de la pirámide visual», por decirlo así, la ha seccionado. Y un mero ir hacia delante y continuar así (que ya ha adoptado un carácter de huida) nos conducirá a más sectorializaciones y, por último, a la atomización. Lo que quedará después será (como en el cráter de Hiroshima) polvo amorfo. Es probable que una parte de la humanidad –al menos «espiritualmente», o, mejor, «anímicamente»– siga ese camino». *Ibidem*, 2, pp. 60-61. Cf. M. Rodríguez de Peñaranda, *Op. cit.,* III, 2.5.

puede parecer desmesurada por desacostumbrada, pues la costumbre, decía Hume, es la gran guía de la vida: a juzgar por los síntomas generales, puede tratarse de que, consumada la unidad del mundo formando una única constelación política, esté dando comienzo una nueva *Achsenzeit der Weltgeschichte*. Lo sugería Díez del Corral en *El rapto de Europa* con una frase que resume probablemente el sentido de la situación mundial: «Cabe considerar la posibilidad de concebir el nivel histórico homogéneo producido por la ciencia y la técnica como un nuevo tiempo-eje»[10].

3. La naturaleza humana es el dato o presupuesto que fundamenta todo lo relativo al hombre. Pero como no está determinado qué significa ser hombre[11], se habla de la *condición humana*. Ahora bien, las situaciones aperspectivísticas deben mucho al abandono o la crisis del concepto mismo de naturaleza humana que fundamenta las perspectivísticas. Y empieza a percibirse claramente, que, justamente, la politización de la naturaleza humana ha desembocado en una situación desconcertante, al menos en el mundo occidental, donde es en cierto modo la imperante.

Efectivamente, con una aparente paradoja, la politización, que neutraliza, habría dado lugar a *una concepción apolítica, sin embargo intensamente política precisamente porque la intensidad de la apoliticidad* lleva a desentenderse del sintagma condición humana, mediador tradicionalmente entre la naturaleza humana según sus connotaciones y la política. Asentándose directamente la apoliticidad en la naturaleza humana como si se hubiese descubierto su secreto, la pone en duda, la manipula, la rechaza o intenta superarla. La «cuestión antropológica», íntimamente relacionada con la inmortalidad, ha sustituido así a la «cuestión social»: «la cuestión social, escribe Benedicto XVI en la encíclica *Caritas in veritate* (75), se ha convertido radicalmente una cuestión antropológica». Los hechos parecen estar replanteando vigorosamente la cuestión social; pero de una manera que va de la mano con la antropológica.

---

10 Subtitulado *Una interpretación histórica de nuestro tiempo*. Madrid, *Revista de Occidente*. 2ª ed. 1962. IX, p. 313.

11 Vid. E. Coreth *¿Qué es el hombre? Esquema de una antropología*. Barcelona, Herder 1990. III.

III. La política, posibilidad antropológica

La política no ha existido siempre ni en todas partes como un campo pragmático. Igual que la teología, la filosofía o la ciencia, es una de las peculiaridades que singularizan la cultura europea, a la que da su carácter fáustico.

1. Los griegos *descubrieron* la *posibilidad* de la política en el famoso «paso del mito al *logos*». El *mythós* habla *en* el lenguaje natural que mira de frente a la Naturaleza, mientras el *logos*, tomando distancia, habla *acerca de* la verdad o realidad de lo natural[12], dando empero por supuesto que la naturaleza humana es fija, permanente, inmutable y universal[13], por muy variados que sean sus movimientos o las actitudes morales ante la realidad. En este sentido, la naturaleza humana es una caja de Pandora. Y esto no vale sólo para el pensamiento político sino para el pensamiento en general, por lo que cabe decir lo mismo en el caso de las demás culturas y civilizaciones. No obstante, advertía Bruno Snell: «para señalar qué es específicamente europeo en el desarrollo del pensamiento griego, no hay necesidad de contraponerlo al pensamiento oriental».

La idea de la política como una posibilidad inherente a la naturaleza humana, es originariamente griega, igual que la filosofía en cuyo seno se constituyó como un campo pragmático[14]. La *República* platónica, el primer gran

12 Originariamente, el mito «no es la palabra que habla de lo pensado, sino de lo real». W. F. Otto, *Teofanía. El espíritu de la antigua religión griega.*Buenos Aires, Eudeba 1978. Int. p. 25. En otro lugar explica Otto que *Mythós* y *logos* significan lo mismo: palabra. Pero el hombre del *mythos* es el hombre reposado, tranquilo (*Stille*) próximo a lo puro, la divinidad. En contraste, el hombre del logos es, de acuerdo con una cita de Nietzsche, «una forma del creciente sentido del orgullo», de la *hybris*. *Das Wort der Antike*. Stuttgart, Klett 1962. «Der Mythos und das Wort», pp. 348 ss. Por cierto, en ese sentido nietzscheano, la política se alimenta del orgullo, como señaló Hobbes.

13 «El pensamiento europeo empieza con los griegos, y, desde entonces, decía B. Snell al comienzo de su libro clásico, no hay otra manera de pensar» … «Los griegos crearon de raíz lo que nosotros llamamos el pensamiento. Ellos descubrieron el alma humana y el espíritu humano» … *Las fuentes del pensamiento europeo. Estudios sobre el descubrimiento de los valores espirituales de Occidente en la Antigua Grecia.*Madrid, Razón y Fe 1965 (Nueva ed. Barcelona, El Acantilado 2007). Entre la innumerable bibliografía, también W. Nestle, *Historia del espíritu griego. Desde Homero hasta Luciano*. Barcelona, Ariel 1961.

14 Vid. por todos, Ch. Meier, *Die Entstehung des Politischen bei den Griechen*. Frankfurt a. M., 1980. M. I. Finley hablaba anacrónicamente del «invento» de la política como una forma del modo de pensamiento ideológico en *El nacimiento de la política*.

libro de metafísica, es también la primera gran filosofía política. Desde entonces, la política es uno de los campos pragmáticos que diferencian la civilización occidental de otras civilizaciones, en tanto para el naturalismo heleno, el hombre plenamente hombre es el hombre político.

2. «La verdadera libertad, decía Hegel, es moralidad» y como decir política es decir libertad, pues sin libertad no hay política, la concepción moral de la naturaleza humana de los escritores y actores políticos es generalmente la mejor forma de entenderles, aunque no la declaren explícitamente.La conducta de los hombres movidos por los deseos miméticos o las pasiones, en este caso sobre todo la pasión del poder –«el más codiciado de los bienes humanos, junto al que palidecen la fama, el placer y la riqueza», reconocía Hume[15]– es o era, la clave del pensamiento político. Éste depende de la conducta que se espera de los hombres según la concepción que se tenga de la condición moral de la naturaleza humana. Dando por sentada la existencia de esta última, y entendida por su carácter mortal en contraposición a la divina[16], el pensamiento político natural se atiene modestamente a la *condición humana* del animal político: el hombre como *zoon politikón*[17].

3. Sin embargo, a partir de la revolución francesa y el Romanticismo, se empezó a pensar, bajo la influencia del igualitarismo y el culturalismo historicista de orientación cientificista, en suprimir la mediación de la condición humana, basada en la experiencia de la vida, y en asentar directamente en la naturaleza humana la explicación de los actos humanos. Fue así como acabó

Barcelona, Crítica 1986. Snell insistía en cambio en el «descubrimiento»: «El espíritu europeo empieza a existir por el hecho de ser descubierto». Ni el espíritu europeo ni su visión de la política obedecen a la necesidad: son una posibilidad histórica, lo que significa que pueden desaparecer. Cabe preguntarse: ¿Existe hoy un pensamiento europeo? ¿Existe hoy un pensamiento político? ¿Existe hoy la política? ¿Han triunfado Saint-Simon y su escuela?

15 *Ensayos políticos*. Madrid, Unión Editorial 1975. «Del acuerdo entre los partidos». Pp. 147-148.

16 Es importante señalar que, «cuando los griegos de la época arcaica o clásica hablaban del «hombre», lo contraponían a la divinidad: el hombre es mortal (*brotós*, *thnetós*), en contraposición a los inmortales (*àthánatoi*); es decir, es un ser caduco, la sombra de un sueño» ... «El ideal, el valor sumo, aún para Platón. No está en lo humano sino en lo divino». Snell, *Op. cit*. 14, pp. 355-356.

17 Vid. F. J. Conde, *Op. cit*.

cuestionándose la naturaleza humana y su existencia. Fortalecidas las dudas algo más tarde por el evolucionismo darwiniano como un nuevo paradigma, es decir, como una hipótesis que ayuda a explicar hechos, una poderosa corriente niega abiertamente que sea fija, universal y permanente e incluso su existencia, reducida a lo sumo a su aspecto meramente biológico, la «nuda vida», decía Michel Foucault. Puesto que todo evoluciona, la naturaleza humana en el sentido tradicional sería una invención.

El modo de pensamiento ideológico ha hecho de esa hipótesis un dogma. La creencia ancestral en la existencia de la naturaleza humana universal, fija y permanente, sería precientífica, perteneciendo al mundo de los mitos. En la «jaula de hierro» de la sociedad industrial (M. Weber), la causa de la creencia en la especificidad de lo humano es el desconocimiento de los progresos científicos. Comentaba Jakob Taubes: si «la sociedad industrial sólo necesita hombres inclinados al orden»[18], lo que pasa por naturaleza humana debe ser reformado drásticamente para ajustarlo a esta nueva forma de la vida colectiva. Semejante actitud, muy en la línea de Comte, absolutiza la ciencia haciendo de ella una metafísica que, sin reconocerse como tal, divide el pensamiento político en dos: el precientífico y el científico.

4. Dejando aquí de lado los matices y las combinaciones en que es pródiga la realidad empírica, y la discusión sobre el alcance legítimo de la ciencia –que indujo a traspasar la política de la filosofía práctica a la filosofía teorética-, las concepciones antropológico-políticas fundamentales en la historia occidental eran tradicionalmentecuatro: la natural o espontánea de origen religioso, que puede descomponerse en dos, la politológica y la escatológica, la puramente política, que podría descomponerse en otras dos, la praxiológica y la metodológica, la democrática o falibilista y la colectivista idealista o angelista.

Al ser anteriores al último cambio de paradigma (que la colectivista insinúa), consideraban todas ellas al ser humano contingente, finito y limitado por la muerte como tránsito a la infinitud de la inmortalidad, por lo que son propias de la historia precientífica de la humanidad. La causa es que *la inmortalidad es inseparable del pecado original,* que explica la nostalgia de la inmortalidad.

La quinta es la innovadora concepción cientificista en boga que, negando o haciendo caso omiso del pecado original, considera la naturaleza humana

---

18 *Del culto a la cultura. Elementos para una crítica de la razón histórica.* Buenos Aires, Katz, 2007. «Cultura e ideología», p. 304.

una construcción cultural, y, por ende, moldeable o manipulable.Reducida en todo caso a la naturaleza zoológica, propone su reconstrucción, o, negando sus limitaciones, intenta construir una forma de hombre completamente inédita. «Este hombre futuro –que fabricarán los científicos antes de un siglo, según afirman– parece estar poseído por una rebelión contra la existencia humana tal como se nos ha dado, don gratuito que no procede de ninguna parte (materialmente hablando), que desea cambiarla, por decirlo así, escribía Hannah Arendt, por algo hecho por él mismo»[19].

En este trabajo se consideran someramente esas cinco (o siete) concepciones antropológicas fundamentales en la historia del pensamiento político, cuyo presupuesto o *donée* es la inmortalidad, a cuya conquista apunta directamente la quinta concepción, bien como inmortalidad colectiva, bien como inmortalidad personal mediante la superación de la naturaleza-humana, como pretende inequívocamente el transhumanismo, que el ser un constructivismo puro abre empero la posibilidad de construir formas distintas de la naturaleza humana.

En todas las concepciones de la naturaleza humana y en cada una a su manera, es indispensable tener en cuenta la relación entre la religión y la política. El reconocimiento de la religiosidad espontánea o natural de la naturaleza humana, que utiliza la mediación de la condición humana, es la más antigua y la más común. Las demás derivan de ella fijándose en algún aspecto o rechazándola. Sin embargo, todas reconocen la necesidad de consenso social, y, por tanto, de religación. De hecho, es la religación el objetivo de la política.

IV. El contraste religión-política

La naturaleza humana responde al hecho de que el hombre habita en la Tierra. Gea, de Ge, La Seca, la condiciona de tal modo, que, en palabras de Arendt, es «la misma quintaesencia de la condición humana». La condición humana está vinculada a la tierra que la atrae a sus propias reglas. Por eso, La Seca es también la madre del Derecho. El Derecho resuelve el problema humano de su inserción en la tierra. «La esencia de la vida es disciplina ... Vivir significa sobrellevar una responsabilidad ... Por esencia, pues, la vida es regla ... vemos las formas de vida transidas de reglas»[20]. Garantizando la *co-*

19 *La condición humana*. Barcelona, Paidós 1993. Pról., p. 15.

20 R. Guardini, *El contraste. Ensayo de lo viviente-concreto*. Madrid, BAC 1996. II, I, 1, pp. 11-113.

existencia al disciplinar la acción humana, hace posible su transformación, al generar confianza, en *con-vivencia*.

1. El hombre es el único entre los seres vivos que se sabe mortal y, precisamente por eso, decía Platón, ansía ser inmortal; tiene «hambre de inmortalidad», corroboraba Unamuno. La consciencia de la muerte es un «acto de vida que trasciende a la misma muerte»[21]. La mortalidad es la frontera terrenal del ser humano: *mors ultima linea rerum est*, escribió Horacio; *«quia pulvis es et in pulverem reverteris»* (Gen. 3, 19) completa el oficio de los miércoles de ceniza. La condición terrícola del hombre le hace mortal, y por eso, escribe Gómez Dávila, «el hombre nace rebelde, su naturaleza le repugna». La consciencia de la inexorabilidad de la muerte y la incertidumbre de cuando ocurrirá –*mors certa hora incerta*– le llevan a rebelarse contra la inseguridad de su destino terrenal.Hasta ahora, traspasando los límites de la vida natural en busca de lo numinoso: «La muerte de la «vida» como condición de la inmortalidad de la «existencia»», decía Sciacca.

Parafraseando el dicho de los antiguos, *mors ultima ratio,* la certidumbre de la muerte, la vuelta al polvo, aviva la razón que, en la era tecnológica, desea explotar las posibilidades de la técnica para «escapar de la prisión de la Tierra» (Arendt).

2. El culto a los muertos es la primera expresión colectiva de la rebeldía del hombre contra la mayor limitación de su naturaleza. Les honra como si fueran inmortales. Cae en la cuenta que forma parte de la tierra; que la tierra le condiciona aprisionándole como si lo natural fuese antihumano y quiere trascenderlo. Comparando sus posibilidades naturales, terrenales, con las de los inmortales, hombres o dioses, que se han liberado de la atadura terrena, se reconoce como perteneciente a una especie, la humana, dotada de una naturaleza que, sabiéndose mortal, limitada, quiere, no obstante, ser inmortal, ilimitada.Platón dijo lo sustancial en el *Fedón*. La muerte, un hecho natural, es la frontera entre la inmanencia y la trascendencia, y también entre la inhumanidad de la Naturaleza y la humanidad de la Cultura. La consciencia de la muerte humaniza: *mors lanua vitae*, la muerte es la puerta de la vida.

La trascendencia es el *motus* de la acción *humana*, que, rebasando los límites de la Naturaleza, crea la Cultura como una segunda naturaleza, conforme a la *ley de la artificialidad natural* o ley de la inmediatez mediada formulada

21 Sciacca, *Op. cit.* 2ª, I, 7, p. 218.

por Helmut Plessner. Esa ley implica la posibilidad de un distanciamiento frente a la Naturaleza, pues, como decía Hegel, el hombre «no tiene la mediación fuera de sí, sino que lo es personalmente». Por eso, en contraste con el animal, el hombre es el ser que «que-puede-decir-no» (Scheler)[22].

3. La cultura no es sólo una protección frente a la tierra, la Naturaleza, ni otro mundo. Es el modo natural de morar la tierra cultivándola al asentarse en ella para habitarla. El hábito, *hexis* decían los griegos, el modo de habitar la tierra, media entre la tierra y la cultura. Gracias al hábito el hombre y la cultura echan raíces en la tierra. El enraizamiento que echaba de manos Simone Weil en la civilización contemporánea.

El hombre trasciende su personal vinculación terrícola al enraizarse. El enraizamiento le obliga a co-existir con otros hombres enraizados y la seguridad del Derecho, que delimita el territorio, le lleva a con-vivir con ellos. Conviviendo, la comunidad de hábitos se hace costumbre, la forma acostumbrada de actuar colectiva fuente de las virtudes, costumbres vivientes decía Aristóteles. El conjunto de las virtudes configura el *êthos* o carácter que unifica a los convivientes formando un pueblo. Pues del *êthos* brota la idea de lo justo que modela la rectitud del Derecho. El *êthos*, cuyo origen es el modo de habitar la tierra, eleva colectivamente al hombre sobre la Naturaleza, incluida la suya propia, y le voca a trascenderla.

La expresión originaria de la rebelión del animal humano contra su naturaleza es, pues, el culto a los muertos: la cultura empezó con el cultivo o cuidado colectivo ritual, es decir, habitual y acostumbrado de la inmortalidad. Arnold Gehlen afirmaba que la cultura procede del rito, primero mágico, luego religioso. Su función primordial consiste en servir al rito, en proteger el modo de vida habitual. De ahí la vinculación estrecha e inevitable entre la cultura y la religión con la tierra y la política. Pues esta última garantiza el orden de la tierra como el espacio en que se habita para proteger la cultura determinada por la religión: el modo de vida conforme a las reglas de lo sagrado y de modo especial el Derecho, el aspecto de lo sagrado que garantiza el orden de la vida colectiva.

4. Decía Feuerbach que «el secreto de la teología es la antropología». La palabra religión designaba la virtud o hábito principal que religa al hombre con el mundo invisible, pero «numinoso»: el mundo sobrenatural de la in-

22 Vid. Coreth, *Op. cit.* I, 3, pp. 110-111.

mortalidad, el mundo vivo de los muertos que comienza y se puebla con la muerte. La religión confiere sentido de realidad espiritual a la condición mortal del ser humano al *re-ligar* a los vivos y los muertos inmortales a través del culto. «Sólo cuando se practica el culto, prosigue Taubes, la tierra cobra vida y los cielos se abren como un firmamento sobre ella»[23]. Los hombres invocan a los inmortales en *el templo*, como un trozo del cielo en la tierra; tierra *sacralizada*, porque une la tierra y el cielo, haciendo de puente el templo. Quien cuida del templo es por eso el pontífice, el que hace y cuida el puente, decían los romanos (*pontifex*, de *pons* y *facere*), que la vida temporal en la tierra y la intemporal en el cielo[24].

Al exponer el pensamiento de Oskar Goldberg a propósito de Thomas Mann, que tanto tuvo en cuenta a ese oscuro escritor, decía Jacob Taubes: «la tierra era suelo neutral hasta la instalación del culto», que lo hizo habitable. El culto desneutraliza así la tierra «marcando» el territorio como la tierra propia de los muertos, de los antecesores, los padres que han ganado la inmortalidad: la patria. La vida del hombre en el mundo visible en que habita, la tierra en que reposan los muertos, tiene que atenerse a esa *condición* terrícola para ganar la inmortalidad. Pero esa condición es ya política, justo porque desneutraliza la tierra, al circunscribirla como «esta tierra», la tierra primaria y principal al ser la de los antepasados, cuya cultura o modo de vida habitual tiene que custodiar y defender para proteger a los vivos y a los muertos.

La vinculación del culto a la tierra concreta de los antepasados, es como una *Landnahme* o toma de tierra fundacional: determina las identidades, las diferencias y la oposición entre las distintas tierras y sus culturas, cada una con el Derecho que nace de la *Landhnahme*. La toma de tierra fundacional da su figura política a los pueblos al configurar su orden jurídico repartiéndose la tierra.

5. Decía Cassirer de la religión, que es el único modo de «acercarse al secreto de la naturaleza humana»[25]. Frente al tópico cientificista, el modo de

23 *Del culto a la cultura*. «Del culto a la cultura», p. 286.

24 Las ciudades empezaron siendo templos. Aunque concurrieran causas económicas o defensivas, eran ante todo sacralizaciones de un lugar. Vid. J. Rykwert, *La idea de la ciudad. Antropología de la forma urbana en el mundo antiguo*. Salamanca, Sígueme 2002. Son bien conocidas las ciudades-templo del Oriente próximo, cuyo carácter en ese sentido conservaban las Poleis griegas.

25 *Antropología filosófica*. México, Fondo de Cultura 1945. I, p. 35.

acercarse de la religión es la humanización de la vida natural al introducir racionalidad en la conducta mediante la distinción entre la vida terrenal como lo *profanus*, lo que está alrededor del templo consagrado al misterio de la muerte, de la vida intemporal, infinita, pues la inmortalidad es ilimitada en el tiempo y el espacio, categorías a las que no está sujeta.

Gracias a la religión, origen y fundamento del sentido común, la manera colectiva de sentir inteligiblemente lo esencial, la muerte es un *mysterium magnum* en vez de un *mysterium tremendum*, al representarse como el medio indispensable para ganar la inmortalidad, religando así la vida mortal con lo numinoso. La religión rige el orden humano en su subsuelo como fuente del sentir común, y el misterio hace del hombre el «animal infinito»[26].La religión pertenece al mundo natural y, en este sentido, que estaba muy claro para los antiguos, «lo natural es al mismo tiempo lo santo y lo religioso» (R. Guardini).

6. «Todo acto cualquiera, se halla orientado por una opción religiosa previa», resume Gómez Dávila.Sin la religión que religa, el irracionalismo se apodera del vacío, lo político deviene antipolítico, las culturas se disuelven y las civilizaciones mueren. Las religiones, decían lord Acton y Christopher Dawson, son la clave de las culturas y las civilizaciones y, por ende, cabe agregar, de lo político y la política.

La visión del orden fundamental y la idea de la perfección humana[27] dependen de la religión. Si cambia la idea de orden «cambia el sistema de posibilidades sociales y, por tanto, las posibilidades de perfección que el hombre por su sustantividad tiene dentro de sí mismo»[28]. De ahí que, como el pensamiento político propende a prescindir de la religión desde la revolución francesa, la idea del orden y de la perfección humana se han vuelto imprecisas y discutibles. De acuerdo con la ley de Donoso Cortés, sería ésta la causa principal de la intensa politización contemporánea. Si es así, la despolitiza-

---

26 Vid. M. Cabada Castro, *El Animal infinito: Una visión antropológica y filosófica del comportamiento religioso*. Salamanca, San Esteban, 2009. Espec. VII, «El 'misterio' como categoría central de la religión...» Del mismo, *Recuperar la infinitud. En torno al debate histórico-filosófico sobre la limitación o ilimitación de la realidad*. Madrid, Universidad de Comillas 2008. Este debate versa en la actualidad sobre la relación del tiempo con la eternidad, que había ido perdiéndose en la modernidad. Vid. 18.

27 Una historia de la perfección humana, J. Passmore, *The Perfectibility of Man*. Indianapolis, Liberty Fund 2000.

28 F. J. Conde, *Op. cit*. III, p. 76.

ción requeriría una teología política. Quizá, como sugiere algún autor, una *teología política impolítica*[29].

V. Teoría política, teología política y teología jurídica

La religión, palabra cuyo uso actual se impuso a partir del siglo XVI a causa de la Reforma protestante[30], pertenece en principio al mundo del *mythós* en su sentido originario, puesto que las ideas religiosas son las que menos se prestan a contestar preguntas: ellas mismas se convierten en presupuestos de preguntas y respuestas[31]. La religión no es, pues, la teología, pero ésta tiene en aquella su causa y su fin.La teología pertenece ya, como indica la palabra, al *logos*, y el pensamiento político, que es práctico, presupone, más que una filosofía, una teología, mientras toda teología presupone necesariamente una filosofía, al menos como *meditatio mortis*.Y si es teología política, presupone una política. De hecho, de acuerdo con Jacob Taubes, la teología comenzó en Occidente como teología política con ocasión de un planteamiento de teoría política[32]. Escribe M. Oakeshott: «no ha habido ninguna política plenamente considerada que no haya buscado su reflejo en la eternidad»...Los filósofos políticos «se ocupan de la oscuridad... y la relación entre la política y la eternidad es la contribución del pensamiento político a la salvación de la humanidad»[33], igual que el tiempo –«la flecha del tiempo» del físico Arthur Eddington de la que hace una categoría Ilya Prigogine– presupone la eter-

29 P. Fletcher, *Disciplining the Divine. Toward an (Im)political Theology*. Farnham, Ashgate 2009. Según este autor, «la visión de Dios como una ontología de comunión es una imagen que conlleva un potencial de transformación para los individuos y las sociedades. La teología, y sólo la teología, presenta una antropología revolucionaria. Según esto, puntualiza, es la teología y únicamente la teología la que ofrece una visión imperiosa y fructífera de lo que es ser hombre (*human*)». IV, p. 81. Ahora bien, una teología política impolítica, ¿no tendría que ser una teología jurídica?

30 Vid. W. T. Cavanaugh *Imaginación teo-política* y *El mito de la violencia religiosa. Ideología secular y raíces del conflicto moderno*. Granada, Nuevo Inicio 2007 y 2010

31 K. Kerényi, *La religión antigua*. Madrid, Revista de Occidente 1972. Epílogo, p. 200. En lo que concierne a la religión bíblica, en la que lo importante es la Ley, el judaísmo se separa del *mythos*. El cristianismo es además desmitificador; en puridad, no es una religión sino la fe en la realidad histórica de Cristo hijo de Dios. Al respecto, *op. cit* de Cavanaugh.

32 *Del culto a la cultura.*«Teología y teoría política». Pp. 266 ss.

33 M. Oakeshott, *Hobbes On Civil Association*. Oxford, Blackwell 1975 (trad española en *El racionalismo en la política y otros ensayos*. México, Fondo de Cultura 2000). Intr. P. 5.

nidad, la teoría política presupone la inmortalidad de los individuos y de los pueblos. La vida es fecundidad y la *natalidad* –la pluralidad de hombres– es la categoría central de la política[34], cuyos presupuestos son la mortalidad y la inmortalidad. La natalidad es la categoría que cualifica el pensamiento político *haciendo del pecado original el origen de la política*[35].

1. La famosa *Teología política* de Carl Schmitt y las discusiones a que dio lugar, hicieron que se volviese a prestar atención a la obviedad de la inexorable relación dialéctica entre la religión y la política y la inevitabilidad de la teología. El interés por la teología política está *in crescendo*. No es empero tan obvio su estatus y a pesar de haberse generalizado la utilización irrestricta del concepto, es un problema sin resolver.

El teólogo Peterson puede no haber andado muy descaminado en su crítica al jurista Schmitt al acusarle de la falta de fundamentación de su supuesta teología política. Pero esto es achacable seguramente a ambos pensadores. Quizá más a Peterson (cuyo objetivo *en arrière pensée* parece haber sido el nacionalsocialismo) puesto que, pasó por alto que su amigo se limitaba a hacer constar el hecho de la existencia de la teología política, y negó su posibilidad.

La respuesta de Schmitt ha quedado como definitiva al apoyarse en argumentos indiscutibles. *Vera quia facta*: la realidad histórica de la teología política, bien como reflexión sobre la relación entre religión y política, o bien al servicio del poder, no admite discusión. No obstante, al centrarse en casos concretos tanto Schmitt como Peterson omitieron tal vez lo principal. ¿Es posible fundamentar la teología política? ¿Cómo y para qué?

---

34 H. Arendt, *La condición*... I, pp. 22-23. En otro lugar: «La política se basa en el hecho de la pluralidad de hombres. Dios ha creado ser humano, los hombres son un producto humano, terrenal, el producto de la naturaleza humana». *¿Qué es la política*? Barcelona, Paidós 1997. 1, p. 45

35 Según el *Génesis*, creados Adán y Eva a su imagen y semejanza, Dios les bendijo diciéndoles: «Creced y multiplicaos, llenad la tierra y sometedla» (1, 27). Tras el pecado habló de *la enemistad* (al diablo disfrazado de serpiente): «Pondré enemistad entre ti y la mujer, entre tu linaje y el suyo; él te herirá en la cabeza, pero tú sólo herirás su talón» (3, 15).«A la mujer le dijo: Multiplicaré los dolores de tu preñez, parirás a tus hijos con dolor; desearás a tu marido, y él te dominará» (3,16) ...Y a Adán... «maldita sea la tierra por tu culpa» (3, 17) ... «hasta que vuelvas a la tierra de la que fuiste formado, porque eres polvo y al polvo volverás» (3, 19) ... y «expulsó [al hombre, Adán y Eva] del huerto del Edén, para que trabajase la tierra de la que había sido sacado» (3, 23).

2. Dejando aparte la sovietizada Rusia ortodoxa, cuando apareció la *Teología política* de Schmitt las relaciones entre la religión y la política, entre la Iglesia (la católica y las protestantes) y lo Político, sea el Gobierno, sea el Estado, se encontraban en una situación que, sin entrar en detalles, podría considerarse estable. Esto no significa que fuera satisfactoria o lo contrario, tanto para la religión y las Iglesias como para la política y lo Político. Entre otras causas, porque siempre estará presente la tentación de que la religión absorba la política (clericalismo) y de que la política absorba a la religión (erastianismo). La lucha de las Investiduras no terminará nunca.

Esas relaciones tenían su sitio en el Derecho, y uno de los efectos y méritos del escrito de Schmitt fue el de llamar la atención hacia el asunto desde el punto de vista político.

3. La política, toda política, ¿implica necesariamente una teología política? El ateo Proudhon creía que sí y Taubes no duda en afirmar rotundamente: «igual que no hay teología sin implicaciones políticas, tampoco hay teoría política sin presupuestos teológicos». La teología política, ¿se reduce entonces a las implicaciones de la teología o es parte de la política como su presupuesto?[36] De la teología puede decirse que es atemporal puesto que remite al momento fundacional de la religión, aunque se desarrolle en el tiempo. La política es en cambio temporal: se refiere a un tiempo concreto, el presente inmediato, y, en este sentido, la teología política no es tanto un presupuesto de la política, como, simplemente, un dato del momento político.

El objeto de la religión es la vida ultraterrena, en el allende o más allá, el sobrenatural, lo eterno y definitivo. El de la política la vida terrenal, el aquende o más acá, lo natural temporal, el tiempo, siempre provisional.Religión y política son un binomio dialéctico siempre en tensión, como sucede en cada hombre particular, en el que coexisten o conviven, según los casos, la preocupación por la salvación eterna y la salvación en este mundo, o la inseguridad de la salvación ultraterrena y la inseguridad de la salvación en la tierra. Caben también la autolimitación al gran contraste vida-muerte intensificando la preocupación por la salvación o seguridad en este mundo o negando la inmortalidad, y, por supuesto, formas mixtas del contraste o polaridad mortalidad-inmortalidad. El contraste, «una unidad de tensión», entre la religión

36 Un caso parecido es el del derecho canónico: según una escuela es derecho divino, según otras es derecho humano. En el primer caso habría que decir que la teología política pertenece a la teología, en el segundo a la política.

y la política será más o menos intenso según los casos y las vicisitudes históricas, pero es inevitable[37].

En la cultura occidental, los hombres de la Edad Media, para quiénes la cultura era natural, se preocupaban más por la salvación eterna; el mundo moderno, en el que la cultura empezó a despegarse de lo natural hasta devenir culturalismo, prestó más atención a la salvación en este mundo sin postergar la ultraterrena; después de la revolución francesa, la cultura culturalista ha privilegiado la salvación en el aquende. En parte, por la presión del modo de pensamiento ideológico y, en parte, por la presión institucional del Estado, la preocupación de las masas por la salvación eterna es hoy, en apariencia, prácticamente inexistente. El hombre-masa «sometido a la ley de la normalización, sujeta a su vez a la forma funcional de la máquina» es «una estructura humana vinculada a la técnica y a la planificación»[38] u organización. Las masas son bolcheviques y no es casual que la muerte se haya banalizado o se oculte[39]. ¿Para disimular, ocultar o hacer soportable el miedo a la inmortalidad como piensa dice Hadjadj?

---

37 Seguramente es más real y concreto designar la relación entre la política y la religión como un contraste que como una dialéctica. Romano Guardini, quien consideraba idénticos la polaridad y el contraste, describe así el *contraste* (*Gegensatz*): «Esta relación especial en la que dos elementos se excluyen el uno al otro y, sin embargo, permanecen vinculados e incluso ... se presuponen mutuamente; esta relación se da entre los diferentes tipos de determinaciones –cuantitativas, cualitativas y formales–». *El contraste*. I, 3, p. 79.

38 R. Guardini, *El ocaso de la Edad Moderna. Un intento de orientación*. Madrid, Guadarrama 1962, pp. 87-86.

39 Si «el hombre muere y quiere morir (sólo el organismo se rebela ante la muerte) porque sabe, aunque sea implícitamente, pero con una orientación infalible, que su fin no está en el tiempo» (Sciacca, Op. cit. 1ª, V, 1, p. 125), la banalización u ocultación de la muerte es una suerte de giro copernicano. Pierre Ganne lo explicaba así: «Los milenaristas enmascaran la muerte porque no hacen más que hinchar y proyectar este mundo fijándolo en una de las etapas de la creación, como si no hubiese más que hacer «que revisarla y corregirla», «que engrandecerla y embellecerla» para que «llegue eso» Así, la ambigüedad de la muerte pesa terriblemente sobre el milenarismo. Se produce una escisión entre la muerte, término empírico de nuestra existencia, y la muerte en sí misma que es el don de su vida.En el fondo, los milenarismos siguen siendo dualistas y la negación abstracta del más allá que suscitan se vuelve contra la persona, disociada entonces de su cuerpo. La persona sin el cuerpo se disuelve en el todo, en el «ser genérico», pálido sustituto «del cuerpo de Cristo». Desde ese momento, las generosidades enloquecen y nuestro mundo se abarrota de generosidades devenidas locas. Al mismo tiempo, y en consecuencia, la muerte empírica deviene insignificante, y este mismo mundo enfebrecido por las utopías generosas mata o deja morir con una horrible facilidad». *Le pauvre et le prophète*. París, Le Cerf. 1977, p.34

En fin, según Schmitt, la teología política hizo acto de presencia en el mundo moderno de la mano de Hobbes, si bien saldrían a la luz otros casos en las discusiones posteriores, bastantes de ellos, como el que planteó Peterson, más antiguos.

4. ¿En qué sentido y hasta qué punto son autónomas entre sí la política y la teología política? Las concepciones de la Política y lo Político dependen de cómo se conciba la naturaleza humana y esto remite a la religión y a la teología, aunque lo prohíba la ciencia. Esa es la razón de que la teología política presuponga una cierta idea de la política y la política una teología. En este sentido, lo que distingue la política de la teología, es que la primera se refiere a la vida antes de la muerte y la segunda a la vida después de la muerte. El campo de la primera es la mortalidad y el de la segunda la inmortalidad, que es el horizonte de la mortalidad. Kerényi hablaba del trinomio vida-muerte-vida. La muerte media entre las dos vidas.

Como los hombres saben que son mortales y aspiran a la inmortalidad, dependerán de ello sus actos, incluso si niegan expresamente que aspiren a la vida eterna o no crean en ella. La política sólo es, pues, relativamente autónoma respecto a la teología, dependiendo el grado de autonomía de si se pone el acento en la teología o en la política. Pero, ¿es autónoma la teología política respecto a la política? Como aplicación de la teología a la vida temporal, según la experiencia histórica es por lo menos dudoso, al menos históricamente, que la teología política pueda ser autónoma. Esta es la causa que justifica la teología política como rama especial de la teología que, en cierto modo, tampoco es independiente, pues, igual que la religión, es para esta vida, no para la otra. La cuestión podría resolverse como pide la *Radical Orthodoxy*: restaurando el primado de la teología en la jerarquía de los saberes[40].

5. La teología política plantea empero un serio problema particular: lo que se llama teología política no ha sido siempre política. De hecho, en la Edad Media no existió una teología política propiamente dicha sino más bien una teología jurídica, aunque el famoso libro de Ernst Kantorowicz *Los dos cuer-*

40 Sobre esta corriente de origen anglicano, que ha suscitado un amplio movimiento en el que participan teólogos católicos y de otras confesiones cristianas, D. Sureau, *Una nueva teología política (en torno a* la Radical Orthodoxy). Granada, Nuevo Inicio 2010. Sobre la teología política en general, C. Corral Salvador, *Teología política. Una perspectiva histórica y sistemática*. Valencia, Tirant Humanidades 2011.

pos del rey, un hito en el desarrollo posterior de la teología política, se subtitule *Un estudio de teología política medieval*[41].

La Edad Media cristiana pensaba como en San Pablo (Heb. 13,14), que la Ciudad terrena no es algo permanente y la vida en este mundo se consideraba transitoria, un *status viatoris*. Para el Pueblo de Dios, esencialmente peregrino, la tierra era y sigue siendo un lugar de tránsito. Fue por eso la época de la *omnipotentia iuris*, puesto que el Derecho Natural completado por el derecho divino o revelado reproducía las reglas de la Creación. Fundamentado teológicamente –a la verdad como una parte de la teología–, no *organizaba* (palabra muy posterior, ligada a la industrialización) sino que *ordenaba*, ponía orden cuando era preciso en las relaciones sociales, entre ellas las políticas, conforme a la voluntad divina.

La política tenía en la Edad Media una función auxiliar en los conflictos jurídicos. Sólo cobraba importancia cuando no existía un juez al que apelar, generalmente en los conflictos entre poderes políticos, en los que decidía la fuerza. La *auctoritas* del Derecho perduró más allá de la Edad Media. Un príncipe tan poco escrupuloso como Federico el Grande, que para disimular escribió un *Antimaquiavelo*, se cuidaba todavía de justificar sus actos políticos al menos como pretensiones (*ansprüche*) jurídicas. Y el teólogo católico A. Gesché fundamentaba recientemente su interpretación del cristianismo como un «ateísmo suspensivo», conforme a la fórmula de Grocio *etsi Deus non daretur*: aunque no existiera Dios, el Derecho Natural seguía operativo[42].

El pensamiento político medieval en sentido estricto no sólo era muy escaso, sino que remitía siempre al Derecho. Resulta por ejemplo muy difícil hablar del pensamiento político de Santo Tomás de Aquino prescindiendo del Derecho al que lo subordinaba, en cualquier caso. O sea, que la teología política podría ser extraña al pensamiento cristiano, o acaso secundaria. Al estar vinculados al ordenalismo los casos que menciona, Peterson (quien no alude empero a la teología jurídica) habría tenido bastante razón. La primacía de la teología política sobre la teología jurídica sería en realidad una consecuencia del protestantismo[43].

41 Madrid, Alianza 1985.

42 *La paradoja del cristianismo. Dios entre paréntesis*. Salamanca, Sígueme 2011. De hecho, las reivindicaciones de los movimientos revolucionarios auténticos se inspiran aunque lo ignoren (o lo rechacen), en el Derecho Natural. El marxismo de Marx, por ejemplo.

43 Cf. nuestro ensayo «Sobre la teología política protestante». *Anales de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas*. Nº 88 (2011).

6. Donoso Cortés comenzaba su *Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo* aludiendo a la observación de Proudhon, con quien estuvo únicamente de acuerdo en su oposición a la revolución de 1848: «Es cosa que admira el ver de qué manera en todas nuestras cuestiones políticas tropezamos siempre con la teología». No le sorprendía que detrás de cada gran cuestión política esté implicado un problema teológico. Lo que le llamó la atención fue que le llenara de admiración a Proudhon. Y es que sus perspectivas eran distintas. Donoso veía la realidad, y por tanto también la política, desde la fe religiosa; la óptica del revolucionario francés era la inversa, pero en la política se topaba con la religión. Cabría objetarle a Donoso si su actitud teológico-política no era una concesión inconsciente al protestantismo, puesto que, en la perspectiva católica, parece que debiera primar la teología jurídica. ¿No tendría que ser la teología política una exigencia de la teología jurídica, cuya razón de ser es el orden natural por creación, y cuyas reglas pertenecen al Derecho Natural no revelado?

VI. La antropología politológica

Michael Oakeshott distinguía tres tradiciones relacionadas con la política, que adscribía a la que llamaba con una expresión afortunada de «la razón y la naturaleza» (*Reason and Nature*)[44]. Iniciada por los griegos al descubrir el *logos*, para el que lo natural era la norma, habría que distinguir en ella dos corrientes: la propiamente griega, que Dolf Sternberger llamaba politológica simbolizándola en Aristóteles, y la cristiana o escatológica que comenzaría con San Agustín[45]. No son dos tradiciones opuestas, pues la segunda absorbe a la primera conforme a su modo de pensamiento *sub specie aeternitatis*. Como los griegos y todas las culturas no bíblicas no distinguen entre el tiempo y la eternidad –no perciben el tiempo como un «flecha»–, el orden natural es un orden intemporal increado, *producido* por la Naturaleza, cuya esencia consideran divina. En cambio, en las culturas bíblicas, el orden ha sido *creado ex nihilo*, mediante la irrupción del tiempo como una flecha de la eternidad por una deidad trascendente a la Naturaleza.

1. La moral de todas las religiones intenta moderar o encauzar las pasiones y los deseos, causa del pecado: la *hybris*, el exceso o demasía, un desorden,

44 *Hobbes On*... I, II,p. 7.
45 *Drei Wurzeln der Politik*. 2 vols. Frankfurt a. M., Insel 1978.

era el pecado según los griegos. En la vida política, la peor de las pasiones es la vanidad, el orgullo, la soberbia, el deseo de poder. Las tres tentaciones a Cristo en el desierto son de esa clase.

El desorden comienza con el pecado original, cuyo rastro se encuentra en las religiones conocidas: el deseo de ser como Dios. En la Biblia, destinada al Pueblo de Dios, el décimo mandamiento prohíbe expresamente los deseos miméticos dice René Girard, la causa del pecado. La religión introduce así en la política la racionalidad a la que obedece la tradición de la razón y la naturaleza.

En su fase griega, esta tradición daba por supuesto que en el cosmos (*kosmios* significa orden) increado, el ser humano, a diferencia de los demás seres, actúa con libertad y que el orden humano *debe* ajustarse al de la Naturaleza, del que participa. La libertad está limitada empero por la inexorable ley del destino (como se sabe, este es el origen de la tragedia).

La política introduce la racionalidad de la religión en la vida colectiva, racionalidad que ordena y dirige la libertad. Gracias a la libertad, el hombre es un animal político, ya que es capaz de construir y ordenar con la razón la Polis. Ésta ya no es sólo una Ciudad-templo aunque su centro, el misterio de la vida de la ciudad[46], está en el lugar más alto, en la acropólis, el templo concreto, desde el que el dios de la Ciudad vela por ella[47]. Para los griegos, el *centro* de su vida era la Pólis y *la política se refiere a las acciones del hombre exterior,* que en tato libre tiene la facultad de «moverse a voluntad» (Aristóteles), relacionadas con la Ciudad. La libertad, en sí misma un misterio, es el meollo de la naturaleza humana. Y los griegos al descubrir la posibilidad de la política, partieron de la libertad como un hecho o presupuesto, concibiendo las acciones concernientes al bien común de la Pólis, un todo, como el ejercicio colectivo de la libertad, puesto que la razón individual es unilateral y, con palabras de Guardini, «se deja ir por el cauce que le resulta habitual». *Los griegos descubrieron la libertad política.*

Así pues, como «el misterio racional de lo viviente es lo supra-racional», decía también Guardini, si la libertad es un misterio, la Ciudad debe su vida a los dioses inmortales y la naturaleza humana pertenece a la esfera de la

---

46 El centro, aquello que atrae, es un misterio. Cf. R. Guardini, *El contraste.* V, 2, pp. 218ss. El centro da su sentido a la *medida*. Por ejemplo, el Derecho, en tanto la lógica del orden social es el centro que determina la medida de los actos.

47 Es clásico el famoso libro de Fustel de Coulanges *La ciudad antigua*, del que existen diversas ediciones.

religión, se apela a la *condición* humana de ser libre, para saber cómo debe ordenarse la libertad colectiva conforme a la Naturaleza.

2. Todo eso responde al hecho, recuerda Marcel Gauchet, de que el orden político de la Pólis o Ciudad, lo Político, procede del orden religioso, de lo Sagrado, el centro de todas las formas del orden social. Lo Político apareció, en virtud del principio de la división del trabajo, para velar por el cumplimiento de las reglas sagradas del orden e impedir el desorden inherente a la condición pecaminosa del ser humano, la *hybris* a causa de la libertad. En definitiva, el orden religioso incluía el Derecho. como el centro y la lógica del orden social al que disciplina y lo Político vela que se cumpla el Derecho, que garantiza la libertad de acción de todos y cada uno.

Sin embargo, Lo Político, no es lo mismo que la política, palabras derivadas de Pólis. La política apareció como una forma de acción en relación con lo Político, cuando los griegos cayeron en la cuenta de la relativa autonomía de la razón: el *logos* les permitía reordenar racionalmente lo Político para hacerlo más humano. El humanismo nació de la mano de la política.

La religión remite empero al reino misterioso de la inmortalidad. Su objeto es la continuidad de la vida, por lo que la función principal de lo sagrado[48] consiste en la protección contra el mal, siendo la muerte el mal supremo por la incertidumbre sobre el destino eterno. Y como las ciudades pueden también morir, igual que todo lo natural, la protección contra la muerte de la Ciudad constituye, como decía Cicerón, el objeto político principal de lo Político: *salus populi suprema lex esto*, la salvación del pueblo es la ley suprema de lo Político y en situaciones excepcionales de la política.

3. En efecto, las religiones se limitan a hablar de la condición humana porque la naturaleza humana, que ansía la inmortalidad y sin embargo es mortal, es en sí misma un misterio. Pero la *hybris*, el desorden de las pasiones como causa de la maldad humana, puede llevar a la extinción o la muerte de la Ciudad, de la vida colectiva. La función natural de la política consiste, pues, en equilibrar las pasiones conforme a la razón común de todos los ciudadanos para preservar el bien común, impidiendo que se introduzca el desorden en la vida colectiva.

La razón común o colectiva –la razón pública–, la razón de la Ciudad como

48 Sobre la historia de la idea de lo sagrado, Julien Ries, *Lo sagrado en la historia de la humanidad*. Madrid, Encuentro 1988.

un organismo, se descubre mediante el diálogo. El diálogo implica que el soberano es la Pólis como un todo, cuya razón se descubre a través de la opinión, contrastando las razones de cada uno de los ciudadanos miembros de la Ciudad. El peligro de la opinión entendida como expresión de la razón común estriba en que pueda ser engañada por los demagogos exaltando los deseos y las pasiones.

Roma modificó la concepción griega intensificando la importancia del Derecho. El *ius* surge a la sombra de lo sagrado de la realidad social. Pero con el importantísimo matiz, de que la razón particular de los ciudadanos no es una parte de la razón de la Ciudad, sino que la razón particular de los ciudadanos forma la razón común, que se plasma en el Derecho.

VII. La antropología escatológica

Con el cristianismo irrumpió un nuevo paradigma, más bien un nuevo *Weltgeist*. «Con el Evangelio vino a la humanidad consuelo y esperanza y una nueva fuerza»[49]. Aunque recogió las herencias griega[50] y romana, las adaptó a su modo de pensamiento, orientado por el hecho de que Dios creó por amor y la naturaleza humana es buena, igual que todo lo creado. No obstante, a consecuencia del pecado –el desorden del alma–, los deseos y las pasiones pueden oscurecer la razón del hombre natural, ser finito y contingente, e inclinar su voluntad, puesto que es libre, al pecado y al mal: los mandamientos prohíben matar y otros actos ilícitos susceptibles de perturbar el orden. El famoso pensamiento de Pascal ilustra muy bien la tensión entre la razón y la libertad en el cristianismo: *«L'homme n'est ange ni bête, mais quand il veut faire l'ange fait la bête»* (el hombre no es ni ángel ni bestia, pero cuando quiere comportarse como un ángel se comporta como un animal).

1. La perspectiva escatológica, libre de la ley del destino, es optimista al desechar la ley del destino, sustituida por la Providencia. Dios es amor y cree

---

49 J. G. Droysen, *Historik*. «Enzyklopedie». § 92, p. 305.

50 E. Coreth, en su breve estudio *Vom Sinn der Freiheit* (Innsbruck/Viena, Tyrolia 1985) sobre las significaciones históricas de la libertad en el pensamiento griego, en el cristiano y en la modernidad contrapone la libertad a la necesidad, señala la importancia de la tensión entre «entre la necesidad (ananke) griega [el destino y la visión cíclica de la historia del cosmos] y la libertad cristiana [con su concepción de la historia como historia de la salvación]». Recuerda que el propio Platón decía que «con la necesidad no luchan siquiera los dioses» y la importancia del neoplatonismo y el humanismo en la transmisión de esa tensión. Pp. 73ss.

en la resurrección de los muertos. «Si no muriésemos, no valdría la pena vivir», decía Sciacca. No obstante, es realista, pues el hombre, naturaleza caída, no obra siempre rectamente, conforme al orden natural.

El cristianismo ni rechaza la política ni la potencia: simplemente manda «dar a Dios lo que es de Dios y al César lo que es del César». Centrándose en la libertad, causa del bien y del mal, infiere la necesidad del gobierno para corregir los deseos, inclinaciones y pasiones cuando perturban o dañan la vida colectiva. La función de la política no es primaria sino secundaria: como el orden está establecido por Dios creador, su misión consiste en cooperar al plan de la Creación velando por la *tranquillitas ordinis,* decía San Agustín, y restaurando el Derecho cuando es quebrantado.

El pensamiento político cristiano se atiene al hecho de que el hombre es un ser libre, racional y pasional. Siendo bueno es débil y puede hacer el mal, pues la razón no dirige siempre a la voluntad y además están los deseos y las pasiones.

2. Decía Bernhard Welte, que el Derecho es para el cristianismo «el alma del poder[51]. Coincidiendo con el espíritu del derecho romano, surge de la realidad social como expresión de las reglas del orden para orientar e incluso disciplinar al poder. El Derecho, cuyo sujeto es también el hombre «exterior» agustiniano, impregnó el *régimen* u orden medieval[52], en el que el poder estaba sometido al Derecho. La Iglesia dirigía las almas, al hombre «interior» decía San Agustín, conforme a la Ley de Cristo (entonces no se hablaba de religión sino de «la ley de Cristo» o de la de Moisés, Mahoma o los paganos) y la política corregía los cuerpos conforme al Derecho. El Derecho no se creaba, sino que se descubría en las costumbres hasta que empezó a divulgarse la teoría jurídico-política de la soberanía de Bodino, que, sin oponerse a la visión cristiana del orden, situaba empero a los príncipes por encima del Derecho (*legibus solutus*) en lo concerniente al orden político.

3. Según la concepción ordenalista, acorde con la tradición de la razón y la naturaleza, el gobierno debe velar por el bien común teniendo en cuenta la opinión del pueblo, depositario del poder que viene de lo Alto.

51 *Esencia y recto uso del poder*. Madrid, Taurus 1968. P. 39

52 Vid. al respecto M. Senellart, *Les arts de gouverner. Du regimen medieval au concept de gouvernement*. Paris, Senil 1995. Algo al respecto en M. Foucault, *Seguridad, territorio, población*. Madrid, Akal 2008.

Es normal achacarle a Maquiavelo la ruptura con esa tradición.A la verdad, a pesar de que divulgó la palabra Estado como sinónima de lo Político, estaba bastante de acuerdo con ella, pues era partidario de la concepción romana republicana de la política. Para Maquiavelo –sobre todo el Maquiavelo de los *Discursos sobre la décima década de Tito Livio*–, la finalidad de la política y del orden político consistía todavía, como ha mostrado Pocock[53], en equilibrar los desajustes y los desequilibrios: controlar la permanente tendencia del orden social al caos a causa de la libertad. «Maquiavelo, decía Oakeshott, no perdió nunca el sentido de que la política es, después de todo, diplomacia, y no la aplicación de una técnica»[54]. Lo que hizo Maquiavelo fue estudiar la acción política estableciendo un nuevo *supuesto* antropológico. Pero la concepción griega de lo Político y la política se apoderó de la idea del Estado al tomar el Renacimiento la Polis como modelo[55].

VIII. De la antropología praxiológica a la metodológica

El origen de la política que Dolf Sternberger llamaba demonológica es, ciertamente, la antropología cratológica de Maquiavelo. El pensador italiano estudió la acción política como una praxiología, y Hobbes, que tenía ya una concepción científica en el sentido moderno de la política, la adaptó como metodología para fundamentar el Estado como una Pólis construida científicamente. Este giro, según el cual la voluntad política decide sobre lo común guiándose por los *intereses* de la razón de Estado, sin oponerse a la medieval, impregnada por la concreta versión cristiana de la inmortalidad (la resurrección), modificó sustancialmente la idea de la política. Ésta dejó de ser un arte, la medicinal *techkné politiké* platónica, y se transformó en una ciencia mimética de la ciencia natural.

En lugar del bien común, un concepto ético-político, apareció el interés

53 *El momento maquiavélico. El pensamiento político florentino y la tradición republicana atlántica*. Madrid, Tecnos 2002.

54 *El racionalismo en la política*. 4, p. 43.

55 Existe una diferencia decisiva políticamente entre estas dos herencias que discurren a lo largo de la tradición occidental de la política: mientras para los griegos los ciudadanos pertenecían a la Polis, para los romanos, la Urbs pertenecía a los ciudadanos como una propiedad común, prevaleciendo el Derecho sobre la política (en la política interior). Vid. Á. d'Ors, *Ensayos de teoría política*. Pamplona, Eunsa 1979. «Sobre el no-estatismo de Roma». Eso se relaciona con la indiferencia griega hacia la política exterior, mientras la concepción romana de la política se formó partiendo de la política exterior.

común. En latín, *publicus* significaba común; poco a poco, lo público se identificará con la esfera propia del poder político y el «interés público» se separó del «privado». El interés público inspirará y justificará la razón del artificial orden estatal, autolegitimado por el principio *salus populi suprema lex esto*.

1. Según Carl Schmitt, Hobbes inauguró la teología política moderna al atribuir a lo Político como objetivo principal el impedir la muerte individual a causa de la guerra de todos contra todos –la guerra civil–, para impedir la muerte colectiva. A partir de Hobbes, la teología protestante comenzó a renunciar a la escatología al centrarse la teología política en la biopolítica[56].

La teología política correspondería, pues, a la tradición innovadora de «la voluntad y el artificio» (*Will and Artífice*), como la llamó Oakeshott. En lo que concierne a la naturaleza humana, sería una teología política contrapuesta por su pesimismo a la teología jurídica, aunque va más lejos: por un lado, su orientación metodológica es puramente naturalista en el sentido de la ciencia natural moderna; por otro, instalada en la inmanencia, se desentiende de la trascendencia, proclama la neutralidad y suprime el contraste entre la religión y la política. Es decir, *prescinde del paradigma de la inmortalidad, fundamentándose en la mortalidad*.

El Estado, que aplica ahora el *ius vitae ac necis* según su propio derecho –la Legislación inspirada por los intereses políticos–, es un *deus mortalis* que crea artificialmente el orden, el *orden estatal, la tercera forma del orden humano* tras la primera, el orden natural increado en el que la política imita a la Naturaleza, y la segunda, el orden natural por creación en el que la política se rige por el Derecho Natural (en ambos casos con la inmortalidad individual y colectiva en el trasfondo).

La tercera forma del orden humano, el orden estatal, es, pues, un orden neutral, regido políticamente por su propio Derecho (instrumentalización del Derecho, el derecho político o público)[57], con la muerte individual y colectiva como horizonte. Para construir el nuevo orden, que implica un nuevo modo de pensamiento, se aplicaron directamente los conceptos teológicos relativos

---

56 Cf. P. Fletcher, VI, p. 129. Fletchter critica el giro biopolítico de la teología al aceptar el giro de la teología política moderna. Dicho sea de paso, en Iglesia ortodoxa prevalece también la teología política, en parte por el cesaropapismo y en parte porque, centrada en la Resurrección, es escasamente jurídica.

57 Hans Welzel, recordaba citando a Paul Hazard, que «entre 1670 y 1720 se establecieron los fundamentos de una cultura «basada en la idea del Derecho». *Introducción a la filosofía del Derecho*. Madrid, Aguilar 1971. III, 4. Pero este Derecho era ya el racionalista

al Dios eterno a la política del *deus mortalis*, sustituyendo la religión escatológica por una religión civil, de este mundo y para este mundo, incapaz de mantener el contraste. Una consecuencia de largo alcance en el plano de la historia de las ideas será la transformación de la cultura en *culturalismo*[58], en tanto, conforme al nuevo orden, la cultura tiende a ser neutral; o sea indiferente al bien y al mal como tales: es bueno lo que interesa y malo lo que no interesa.

2. Es discutible que Maquiavelo fundase la concepción demonológica como pensaba Sternberger. Es cierto que, coincidiendo con el auge del Yo bajo la influencia cristiana y renacentista, al dar fe notarial como observador político de lo que estaba pasando, propaló la concepción naturalista pura, según la cual, el poder es puramente natural, inmanente, mientras en la visión trascendente el poder procede de Dios[59].

En la antigüedad clásica, Caliclés, Trasímaco y otros sofistas habían sostenido, tal vez por su percepción de la ley de hierro que rige los gobiernos, que la justicia se funda en la fuerza, idea que recoge la *Historia* de Tucídides, traducida por Hobbes. El egoísmo sería el motor de la política.

El escritor florentino vio que, en la realidad empírica de su tiempo había perdido vigencia la doctrina del origen divino del poder –principalmente en las ciudades italianas al norte de Roma–, aunque se discutiese si su depositario es el pueblo o el príncipe: como según la descripción maquiaveliana, el poder emergía de la inmanencia y no se tenía ya en cuenta «la idea de perfeccionar la convivencia en función de la perfección humana», la política se independizaba de la religión y de la teología, custodias de la verdad del orden natural, y se debilitaba el contraste entre ellas[60]. En ello insistirán más tarde autores protestantes como Alberigo Gentile, Hugo Grocio y Thomas Hobbes.

---

58 A tenor de lo que dice Welzel en *Op. cit.*, Pufendorf, para quien en cierto modo la existencia del hombre precede a su esencia, fue de los primeros en señalar el carácter decisivo de la cultura e incluso su papel encubridor y podría haber sido el fundador del culturalismo al partir del Derecho Natural Profano de Lutero y hacer del Derecho un producto de la cultura.

59 Aparentemente, esto parece una vuelta al paganismo en el que el poder procede de la Naturaleza. Pero el paganismo atribuye el poder a los dioses, y lo divide atribuyéndoles funciones distintas. La nueva visión inmanentista, que Maquiavelo no alienta sino que describe, siendo dudoso que la compartiese, es el poder por el poder mismo, sin una *vis* moral directiva.

60 Cf. F. J. Conde, *Op. cit.* III, p.79.

3. Más interesado en comprender la acción política en sí misma, que en la teología o en el Derecho, Maquiavelo, un literato, describió al hombre como un ser profundamente corrompido, malo y egoísta, que busca únicamente su propio bien: *«degli uomini si può dire questo generalmente: che sieno ingrati, volubili, simulatori e disimulatori, fuggitori de' pericoli, cupidi di guadagno»*. La famosa frase continua: *«e mentre fai loro bene, sono tutti tue, òfferonte el sangue, la roba, la vita, e figlioli ... quando il bisogno è discosto; ma quando ti si appressa, e' si rivoltano»*. En realidad, no estaba definiendo la naturaleza humana sino la condición humana en *il vivere corrotto* de las oligarquías de aquellos tiempos, tan distintos de los republicanos de Florencia y otras ciudades italianas, que añoraba: *«E li uomini hanno meno respetto ad offendere uno che si facci amare, che uno che si facci temere; perché l'amore è tenuto da una paura di pena che non ti abbandona mai»*.

Lo que hizo Maquiavelo, seguramente sin pensarlo, fue abstraer la condición del *homo politicus* de su tiempo y exponerla. Se trataba ya de una actitud científica, pues Maquiavelo, a la vez que captaba el hecho de la inmanencia del poder, estudiaba la figura del *principe nuovo* renacentista –no la de los reyes en general– como el prototipo o modelo del actor político. La mala fama de Maquiavelo se debe a que coincidió con el comienzo de la Reforma, cuyas tesis antropológicas parecía confirmar (y recíprocamente).

4. La Reforma protestante modificó la concepción escatológica de la naturaleza humana, según la cual le corresponde al hombre interior dirigir la voluntad del hombre exterior. Para Lutero, está tan corrompida, que el hombre interior sólo puede salvarse por la gracia. Y como esto implica la indiferencia –políticamente la neutralidad– del hombre interior ante las acciones del hombre exterior, se desvirtuaron las concepciones politológica y escatológica de la condición humana, se radicalizó su relativo pesimismo acerca del obrar humano, y se consumó la concepción averroísta de la no coincidencia necesaria entre la fe del hombre interior y la razón que guía al hombre exterior.

Puesto que la razón es según Lutero «la prostituta del diablo», la inseguridad sobre la salvación eterna a que dio lugar la doctrina protestante, escindió el orden natural del sobrenatural y, en una época de guerras civiles, resulta natural que se prestase más atención al aquende, el mundo exterior, que al allende. Si el hombre sólo puede salvarse por la intervención directa de Dios, sin que sus obras sean relevantes en orden a la salvación, la atención se centró, por una parte en la mística y, por otra, en la salvación en este mundo. Es

muy significativo al respecto, observó el economista Müller-Armack, el auge de los negocios de seguros, cuyo sistema, decía Romano Guardini, «aparece claramente como remoción de todo fondo religioso»[61].

El protestantismo contribuyó poderosamente a predisponer al pueblo a esperar la salvación terrenal del poder político y a la afirmación del Estado. De hecho, su doctrina política reducía casi a la obediencia pasiva puesto que el príncipe, bueno o malo, representa a Dios. La incertidumbre de la salvación eterna, que no se podía conseguir por los méritos, desvió las expectativas hacia la conservación de la vida y la felicidad mundana, desplazando la atención de la inmortalidad. Con el tiempo, dejarían de ser eficaces los contrastes cielo-tierra, eternidad-tiempo, vida eterna-vida temporal, alma-cuerpo, etc.

5. En ese contexto, Hobbes unió la descripción maquiaveliana con la pesimista del protestantismo para fundamentar su «nueva ciencia de la política» como cratología, y, asentando el Estado Soberano en esa concepción antropológica, resultó lo hizo Absoluto. El Estado, era para Maquiavelo puramente instrumental. Pero Hobbes, equipado ya con la teoría político-jurídica de la soberanía de Bodino, reforzó la obediencia pasiva fundamentándola en *el miedo* al poder estatal como contrapunto del miedo a la muerte. El temor, la angustia y el miedo como fenómenos sociales tienen ahí su origen: el europeo moderno buscará sobre todo la seguridad. Aparece el espíritu burgués, que aceptará complacido la centralización monopolística del *ius gladii* y del *ius vitae ac necis* por el poder político, mientras la ciencia busca la certeza, la seguridad gnoseológica. Hobbes sustituyó el *temor* al infierno, una posibilidad, por el *miedo* al Estado, una realidad. El miedo es desde entonces el presupuesto de la política cratológica y la coacción un requisito esencial del Derecho.

Desentendiéndose de la inmortalidad y por ende de la religión, Hobbes recondujo la acción del poder, mediante la instrumentalización del Derecho como un arma coactiva, hacia la protección de los hombres frente a lo que se les aparecía ahora, no como un tránsito de la vida natural a la plenitud sobrenatural de la vida, sino como el mal supremo: la muerte. El miedo a la muerte y otros males menores como fundamento de la obediencia.

---

61 Pues, «todas las eventualidades de la vida humana, concepción, nacimiento, enfermedad y muerte, pierden su carácter misterioso». *El ocaso de la Edad Moderna*. P. 128. Vid lo que sigue.

6. Bajo la influencia combinada de Maquiavelo, el protestantismo, Hobbes y el auge del Estado, la creencia en la maldad humana como constitutiva de todas las relaciones se convirtió en bastantes casos en un tópico ontológico más que metodológico, en competencia con la concepción clásica y cristiana, que, confiando en la razón y en la naturaleza humana, la relativizaba. La actitud de Hobbes era metodológicamente, semejante a la de Maquiavelo. Pero mientras el escritor florentino se limitaba a explicar la acción política, los propósitos de Hobbes eran constructivos. Maquiavelo no pretendía construir nada ni salvar a nadie. Hobbes construyó un modo coactivo de habitar la tierra que, al proteger a los hombres contra la mortalidad garantizando la vida individual en este mundo, destierra las consecuencias de la vivencia de la inmortalidad a la vida interior. Se anulaba así el interés colectivo en la salvación eterna a cambio de la salvación en este mundo.

En Hobbes, comentaba Oakeshott, el hombre es «una criatura civilizada por el temor a la muerte»[62]. Es decir, por prudencia, no por el deseo de merecer la salvación eterna, como si la inmortalidad no contase. Los dioses siempre habían sido inmortales y tal vez la mayor innovación de Hobbes fue la del extraño *dios mortal*, neutral, sin pasiones, racional, calidad atribuida al Estado Leviatán. Su preocupación por la muerte le llevó a neutralizar el ansia de inmortalidad sentando las bases para que lo único importante sea en adelante la lucha por la supervivencia en este mundo. El *dios mortal*, afectado también por el miedo a la muerte quiso ser cada vez más securitario de sí mismo aumentando su poder para neutralizar su propia muerte.

Extrapolando a la ciencia política la neutralidad de la ciencia natural, Hobbes completó con el *deus mortalis* la concepción de la soberanía de Bodino como una esfera neutral. Con su obra comenzó la sustitución del orden natural por el orden científico artificial, de la Iglesia por el Estado, de la religión –la ley de Cristo– por la política, del modo de pensamiento *sub specie aeternitatis* por el modo de pensamiento *sub specie temporis*. Sin eliminar los contrastes, señaló el camino hacia su anulación.

El orden natural quedó relegado al campo científico, en cuya visión de la Naturaleza había muerto el cosmos y posiblemente también, piensa Rémi Brague, el cielo. Bragué describe la famosa fórmula weberiana «desencantamiento del mundo» como la «neutralización del cosmos»[63]. Neutralidad en el

62 *Hobbes On…* 5, p. 36.

63 Vid. *La sagesse du monde. Histoire de l'expérience humaine de l'univers*. París, Fayard 1999. XII, pp. 275-283.

mundo humano y neutralidad en el mundo natural. Lógicamente, la naturaleza humana debe ser también neutral, sin pasiones ni deseos, sujeta a la razón.

Hume protestó en su *Tratado sobre la naturaleza humana* y la Ilustración (¿existió realmente la Ilustración como una época?), o una parte de ella, reaccionó contra el pesimismo protestante y el olvido hobbesiano del ansia de inmortalidad postulando la búsqueda de la felicidad y la emancipación en este mundo sin preocuparse mucho ni de la inmortalidad ni del cielo. Y a Hobbes le salió un poderoso rival con Rousseau, quien, reaccionando a su vez contra sus colegas Ilustrados insinuó que, si bien la muerte es individual, la inmortalidad es colectiva, pues el espíritu, aunque brota de la Naturaleza, no muere.

7. Carl Schmitt observó que la posición pesimista es la adecuada a las necesidades del análisis político. Presupone sencillamente que el hombre, en tanto actor político, busca el poder por cualquier medio. Esta posición no se opone a la tradición politológica ni a la escatológica, ni es demonológica, mientras no se traspasen los límites del análisis político convirtiendo una interpretación metodológica de la condición humana en una concepción ontológica. De hecho, los pensadores políticos realistas suelen utilizarla como presupuesto metodológico con fundamento *in re*, partiendo del supuesto de que el principal deseo humano es el poder y en busca del poder el hombre no se detiene ante nada.

No obstante, el saber político empezó a adoptar el punto de vista de la inmanencia a partir de Hobbes. El filósofo inglés sólo había dicho que en política, es decir, dentro de la vida estatal, el soberano define la verdad útil –*auctoritas, non veritas facit legem*– para la conservación de la vida y de la propiedad. Sin embargo, dio pábulo a la tercera tradición de que habla Oakeshott: la de la voluntad racional (*Rational Will*, que discurre paralela a las otras dos. El racionalismo hizo del poder una idea fuerza para neutralizar la casualidad, el azar... y a la diosa Fortuna maquiavélica y ontologizó el *homo politicus*[64]. La teoría política fundamentada en esa antropología metodológica empezó a ser decididamente cratológica y a desplazar a la religión y a la teología a la intimidad. Espinosa concluía ya su *Tractatus theologico-políticus* poco después de morir Hobbes, afirmando que «la paz social exige que el poder político sea la única fuente de los principios morales». La moral como creación del poder

64 Cf. D. Negro, «El azar, concepto metapolítico. En torno a la idea de destino, el artificialismo y las formas de la política». *Anales de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas*. Nº 87 (2010).

político sustituye a la fe religiosa. La política de la fe (política) de que hablaba Oakeshott[65].

8. Los reduccionismos son característicos del racionalismo. El reduccionismo de la moral a la política preparó la formación del pensamiento ideológico. Fue decisivo que, en el ambiente protestante dominante, la combinación de la concepción maquiaveliana[66] con la reformada contaminase la idea del poder, configurándose la doctrina antipolítica de que el poder es malo en sí mismo, como sostuvo en la segunda mitad del siglo XIX el amigo de Nietzsche, Jacobo Burckhardt. Es posible que el gran historiador suizo conociese la famosa frase de lord Acton, «el poder corrompe y el poder absoluto corrompe absolutamente». Uno y otro pudieron también haber leído en la *República* platónica (521a-b) que «el acceso al poder debe reservarse a los hombres que no están enamorados de él».[67] Pero el sustrato protestante de Burckhardt le llevó a pensar que la política es una especie de pacto permanente con el mal.

Lo cierto es que, al Estado, *deus mortalis alter ego* del *Deus aeternus*, no se le obedece por su bondad (ni siquiera en su forma de Estado de Bienestar), sino para que proteja la vida en este mundo y los bienes correlativos mediante el miedo que es capaz de inspirar con su gran poder, que no tiene más rival que los otros poderes políticos.

IX. La antropología metodológica falibilista

Esta concepción es una versión protestante de la escatológica. En la Edad

---

65 *La política de la fe y la política del escepticismo*. México, Fondo de Cultura 1998

66 Julien Freund, considerando metodológica la actitud de Maquiavelo, distinguía entre maquiavelismo y maquiavelianismo. Cf. J. Molina, *Julien Freund. Lo político y la política*. Madrid, Sequitur 2000.

67 A la verdad, no era nada nuevo lo que le escribió Acton, escritor católico, a Mandell Creighton: «el poder *tiende* (subrayado nuestro) a corromper y el poder absoluto corrompe absolutamente». «Los grandes hombres [políticos] son casi siempre malos hombres, incluso cuando ejercen influencia y no autoridad; aún más, cuando se añade la tendencia o la certidumbre de corrupción por parte de la autoridad». La idea es, dice en otro lugar, que «entre las causas que degradan y desmoralizan a los hombres, el poder es la más constante y la más activa». *Essays in Religion, Politics and Morality*. Indianapolis, Liberty Classics 1988. P. 519. Tocqueville decía que «el apego que uno tiene por el poder absoluto es directamente proporcional al desprecio que siente por sus conciudadanos». Tanto Acton como Tocqueville se referían a una de las causas de la ley de hierro de la oligarquía sin mencionarla.

Media (y en la escolástica en general), la teología jurídica como fuente de la legitimidad enlazaba la teología con la política. Pero el pensamiento político moderno, influido por el estoicismo, al desplazar a la teología como el saber que jerarquiza el conocimiento (Gentile, Grocio, Hobbes, Pufendorf), la sustituyó, por el ingenuo Derecho Natural racionalista.

En el Derecho Natural ordinalista, la razón era *judex*, juez de las costumbres de la naturaleza humana. El nuevo Derecho Natural atribuyó a la *recta ratio* la capacidad de conocer directamente, de manera neutral, o sea científicamente objetiva, las leyes de la naturaleza humana. En la Antigüedad, se atribuía la *auctoritas* a la Naturaleza y en la Edad Media, a la Iglesia (*summa potestas*), representante de la soberanía divina y custodia de la Ley de Cristo. En la época moderna, el soberano político se atribuye también *auctoritas*, siendo sus leyes la fuente de la legitimidad en la esfera política (la sentencia de Hobbes *auctoritas, non veritas facit legem*). El papel de la teología política, apoyada en la teodicea[68], se limitó al de justificar la teoría política y a suministrarle conceptos, entre ellos el decisivo, la soberanía temporal. La disputa versará en lo sucesivo sobre si el soberano concreto es el monarca, el pueblo o la opinión pública.

1. Espinosa había escrito también en el lugar citado, que el monopolio estatal de lo ético «se consigue con más eficacia y seguridad mediante la concesión de iguales derechos a todas las religiones y opiniones filosóficas y políticas». Esta idea, una consecuencia de libre examen, que flotaba en el ambiente como una necesidad política tras la guerra civil inglesa (y la europea de los Treinta Años), encajaba muy bien en el empirismo de Locke, al que tal vez contribuyó.

Locke, que había vuelto al finitismo aristotélico reduciendo el infinito potencial de filósofo griego a un «indefinido»[69], imputó la soberanía a la opinión pública variada e indefinida. A fin de cuentas, ¿no estaba escrito en el evangelio de San Juan (16, 13) «el Espíritu de la verdad os guiará siempre hasta la verdad completa?».[70] Además, por un lado seguía así la tradición del

68 Nacida de la obsesión de la filosofía racionalista en demostrar la existencia de Dios. Vid. M. Lilla, *El dios que no nació. Religión, política y el Occidente moderno*. Barcelona, Debate 2010.

69 M. Cabada Castro, *Recuperar la infinitud*. 14, 1, p. 411.

70 *San Agustín había dicho también: «La totalidad de los fieles no puede equivocarse cuando cree...»; cuando «desde los Obispos hasta los últimos fieles laicos, presta su consentimiento universal en las cosas de fe y costumbres».* De praedestinatione sanctorum *14, 27*

Common law, en el que es esencial el precedente. Sus juristas, Coke, Halifax..., habían defendido frente al rey la pertenencia al pueblo (de la soberanía) del Derecho. Por otro, influido por la teología política anglicana de Hooker, seguidor de Santo Tomás, cuya teología «anglicaniza», estaba muy próximo a la concepción escatológica, que considera la ignorancia una causa eximente de la culpa y al mismo tiempo que el hombre es sociable. Incluso la vida de los santos: *socialis est vita sanctorum*, escribió San Agustín en el *Civitas Dei* (XIX, 5).

Simultáneamente, la sustitución, en apariencia intranscendente, de la soberanía del pueblo por la de la opinión publica era consecuente con el libre examen y con su metafísica empirista, con la ventaja de que esquivaba el escollo de las pasiones y los deseos miméticos a la vez que justificaba el poder político, el gobierno, como representante de la opinión común sin necesidad de apelar a la divinidad. El resultado fue la concepción falibilista, que, reconociendo metodológicamente la *auctoritas* de la opinión en materia política, se concentra en las cosas de este mundo y se desentiende del más allá.

2. En el auge del falibilismo tuvo seguramente mucho que ver el gnosticismo, por lo menos en Inglaterra. El gnosticismo, al que concedía Voegelin tanta importancia, sostiene en general que el pecado y el mal no son una consecuencia del pecado original sino de la ignorancia. Locke no era un gnóstico. Pero sin descartar que pueda haberle influido el gnosticismo[71], el empirismo de la «tabla rasa» le llevó a acentuar el papel del conocimiento como la causa de la moralidad o inmoralidad de los actos humanos. Quizá le influyó más el platonismo, pues, según Platón, la virtud se funda en el conocimiento. En su lucha por la verdad (*aletheia*) objeto de la razón, contra la opinión (*doxa*), dominada por los sentidos, el filósofo griego sostenía que la virtud no se funda en los hábitos, que pueden ser malos, sino en el conocimiento del bien, siendo la ignorancia la causa del vicio y del mal.

Por otra parte, Locke, decía Schumpeter, tenía mentalidad de economista. No le preocupaba tanto como a Hobbes asegurar la vida, que, superadas las guerras civiles consideraba algo obvio o lo tenía por resuelto, sino *la propiedad*, el más importante derecho natural a la libertad, después de la vida. La protección de la propiedad constituía el fin principal del gobierno.

71 En una breve y penetrante introducción al tema, Ch. Markschies insiste en la diferencia entre gnosis y gnosticismo, según se trate de relacionar la gnosis con una religión o como una cosmovisión o religión. *La gnosis*. Barcelona, Herder 2002. I, 4.

En suma, en coherencia con el pensamiento protestante, Locke hace casi a la razón esclava de la experiencia (de las pasiones dirá más tarde Hume). Si el conocimiento de la verdad no es permanente y universal al ser incompleto –*quidquid latet apparebit,* canta el *Dies irae* del oficio de difuntos–, tampoco hay razones sustantivas para creer que lo sea el de la naturaleza humana, por lo que el sentido común y la prudencia aconsejan tener en cuenta la opinión, sobretodo en materias políticas. No obstante, al acentuar Locke la debilidad o insuficiencia de la razón individual, su idea utilitaria de la verdad basada en el *consensus opinionis*, ha sido decisiva a la larga para que, bajo el impulso de la politización, triunfase el relativismo como una actitud universal y para destruir la creencia en la naturaleza humana fija y permanente.

3. El empirismo es, con todo, una forma del racionalismo en el que el interés por la certeza sustituye al asombro y la curiosidad aristotélicos ante la verdad y el deseo de ser poseído por ella: la certeza consiste en poseerla. Pero mientras el racionalismo deductivista confía en la *perceptio clara et distincta* de la razón, el empirista, más desconfiado, se atiene a la opinión y considera el consenso una prueba de veracidad. La verdad es insegura y la prueba de su certeza, aunque sea provisional, recae en el consenso de la opinión. Como dijo Tocqueville, la democracia es el reino de la opinión. Y se podría decir, que, para el empirismo, la verdad es democrática, como se oye hoy todos los días. Platón era antidemócrata precisamente por esa causa, postulando frente a la democracia la primacía del conocimiento racional de la verdad frente al de la opinión, dependiente de los deseos y las pasiones.

Platón fue por cierto el primero en utilizar la palabra teología en un diálogo entre Sócrates y Adimanto –*¿typoi peri theologieas*?, ¿cuáles son estas formas de teología?– para apoyar su doctrina política en la verdad. Para él, «el problema de la teología estaba estrechamente unido a la teoría política» (J. Taubes), pues la teología estudia la *a-letheia* –lo contrario al río Leteo, el río de los infiernos cuyas aguas bebían los muertos para olvidar su pasado– y la política depende de la *doxa*, la opinión, que es olvidadiza y voluble. Sólo la razón, abstrayéndose de las pasiones, puede llegar a la verdad, pues la opinión se guía por los sentidos.La solución del problema político consistía para Platón en educar a los ciudadanos en la virtud según la verdad, con la *pistis* –la fe filosófica, diría Jaspers– al trasfondo. De ahí la finalidad ético-pedagógica que atribuía a la política.

La tendencia de Locke, coherente con su empirismo, era en cambio demo-

crática. Confiando en el sentido común, se contentaba con el reconocimiento de la validez, el «valor» o la función social de la opinión capaz de suscitar el consenso de una mayoría. La política busca descubrir la razón común, colectiva, a través de la libertad política de la opinión. Pero la *sola fides, sola gratia, sola Scriptura* como fuentes de la verdad de la opinión plantean un problema insoluble a la teología política protestante, que proclama al mismo tiempo el libre examen y el sacerdocio universal de los cristianos. Eso puede desembocar fácilmente en el anarquismo político y el gran mérito de Locke frente a Hobbes, que postulaba por esa misma razón un Estado Leviatán, fuerte frente a todos, consistió en mantener el carácter social gobierno como una institución de la sociedad, no frente a ella. Hobbes había atribuido el monopolio de la libertad política al Estado, dios mortal. Locke, aplicando el sentido común a la teología política protestante, encomendó el descubrimiento de la verdad *común* a la opinión respetando la verdad política fundamental, la libertad política o colectiva. De ahí que muchos liberales consideren a Locke su santo patrono.

4. «El padre de la Ilustración» introdujo así la variante falibilista, *inseparable de la tolerancia*, en el pensamiento político. No obstante, el falibilismo, al reconducir la política a la conveniencia de la educación (John Dewy sacó mucho más tarde la consecuencia, ideologizando sin querer la pedagogía), acabó combinándose con la subvariante que atribuye los errores de la opinión y el mal a las formas de organización social. Su principal representante será Rousseau, quien fue mucho más lejos al afirmar la *infalibilidad* de la opinión, la «voz» de la Naturaleza. Por otra parte, de la combinación entre Locke, Rousseau, otros ilustrados como Helvecio –«igual que el mundo físico es gobernado por las leyes del movimiento, así el universo moral es gobernado por las leyes del interés»[72]– y la *ratio status*, surgió el reduccionismo de la política, como es notorio en el marxismo y prácticamente en todas las ideologías, a una cuestión de intereses, que, a diferencia de las pasiones, son más racionalizables.

5. La subordinación de la verdad al consenso de la opinión en Locke y la absolutización de esta última por Rousseau, remataron el desinterés en la teología y consolidaron el primado de la política sobre la religión, con la consiguiente subordinación del modo de pensamiento eclesiástico *sub specie ae-*

72 Apud A. O. Hirschman, *Las pasiones y los intereses. Argumentos políticos a favor del capitalismo previos a su triunfo*. Barcelona, Península 1999. 1ª, p. 65.

ternitatis, relacionado con el *Deus aeternus*, al modo de pensamiento político *sub specie temporis*, relacionado con el *deus mortalis*. Señalaba Francesco Gentile, que la aplicación del método científico al estudio de la organización jurídico-política implica la reestructuración de la naturaleza en general[73].Y, ante la exigencia de fundamentar científicamente Lo Político para justificar el voluntarismo artificialista, acabó eliminándose la mediación de la condición humana, y la naturaleza humana pasó directamente al primer plano.

Bajo la influencia del espíritu científico, las opiniones o disputas sobre la condición humana se transformaron poco a poco, en opiniones y disputas sobre su soporte, la sustancia que puede haber detrás del concepto naturaleza humana. Al final, se prescindió de la idea de sustancia. Esto no deja de ser lógico desde el punto de vista estrictamente científico. Pero la filosofía positivista, cuyo *Triebfeder* es la fe en la ciencia como fuente de la certeza, sustituyó la sustancia por las condiciones o circunstancias que acompañan a la vida humana: el *«ambientalismo»*. Esta posición no es ya política como las anteriores sino, por lo menos, impolítica[74].

6. En la perspectiva científica, la acción política racional, despreocupada de la mortalidad y la inmortalidad, es reducible a una cuestión de intereses. Si por un lado, esto facilita el análisis social, por otro, aporta una solución al problema de la naturaleza humana. Decía Bertrand de Jouvenel, resumiendo los equívocos del cientificismo político: «toda la historia atestigua que el hombre posee en sí dos naturalezas. Es capaz igualmente de seguir sin desviarse el estrecho sendero de su interés personal, o de confundir su destino y sus esperanzas con los de un grupo humano más o menos extenso»[75]. Esas dos tendencias marcaron la política posterior: la primera derivó en economicismo (*grosso modo* en los países anglosajones) y la segunda en utopismo (*grosso modo* en el resto de los países europeos).

Una y otra se asentaron con el positivismo. Y el cientificismo[76] –una gnosis que mezcla la filosofía y la ciencia–, el culturalismo y el historicismo, con-

73 *Intelligenza politica e ragion di stato*.Milán, Giuffrè, 1984.

74 Sobre la distinción entre político e impolítico, J. Freund, *Politique et impolitique*. París, Sirey 1987.

75 *Après la défaite*. París, Plon 1941. XII, p. 194.

76 Según Ken Wilber, Comte fue el fundador del cientificismo. Vid. su crítica al cientificismo en *Los tres ojos del conocimiento. La búsqueda de un nuevo paradigma*. Barcelona, Kairós 1991.1, pp. 36 ss. Para M. Johnston el cientificismo es enemigo de la ciencia: *Saving God. Religión after Idolatry*. Princeton University Press 2009. III, pp. 46 ss.

movieron la creencia en la naturaleza humana como un dato o presupuesto. El artificialismo hobbesiano era ya positivista y sugería implícitamente que la naturaleza humana puede ser un artificio. Contra ello se rebeló Rousseau siguiendo a Locke.

X. La antropología colectivista

Esta concepción, fundada en la afirmación, cierta en principio, de la bondad natural del hombre, es tan impolítica y opuesta a la realidad según la experiencia del sentido común, que, en rigor, es antipolítica. Coincidente con ciertas tendencias gnósticas, se aplica empero sistemáticamente desde la revolución francesa y el Romanticismo y puede considerarse la imperante.

1. Sloterdijk ha observado en algún lugar, que la idea del artificio está ya en el *Génesis*. Para Rousseau, lo artificioso era el pecado original, que debilita la naturaleza humana. Ese pecado es un estado de privación de la gracia santificante (*Rom*. 5, 12-20 y 6) en el que no pierde el hombre sus facultades naturales sino los dones divinos –el derecho a la visión de Dios en la vida futura, la exención de la muerte y el pleno dominio de las pasiones–, quedando sometido a la ignorancia, al sufrimiento y a la inclinación al pecado. Su secuela histórica es el estado de naturaleza caída y, según Rousseau, la versión hobbesiana del estado de naturaleza. Nacido y formado en la Ginebra calvinista, sostenía empero contra la doctrina del pecado original y la Reforma, la absoluta bondad natural del hombre, postulaba la recuperación del estado de naturaleza originario y una religión sin cristianismo, es decir, libre del pecado original. Una religión civil como había sugerido Hobbes (en relación con el Estado), pero natural, fundada en la bondad de la Naturaleza, como la expuesta en la «Profesión de fe del vicario saboyano» del *Emilio*.

2. Conforme a las premisas de Rousseau, resultan superfluas las consideraciones sobre la condición humana, que serían una consecuencia de la ignorancia sobre la naturaleza humana. Su doctrina obedecía a un problema personal del pensador suizo: el ansia de superar sus propias obsesiones con el pecado original y la salvación. Según el calvinismo, el hombre es incapaz de vencer su pecado y sólo puede salvarse si, por decirlo así, Dios le da su gracia caprichosamente. La reacción de Rousseau contra el calvinismo en el que se había educado consistió en transferirle su agudo sentimiento de culpa a la sociedad, de la que se sentía una víctima. La sociedad es la responsable del mal,

idea destinada a impregnar el colectivismo, la «cuestión social», el derecho penal… o a justificar la revolución social, el terrorismo, etc. Rousseau politizó el victimismo e inició la «cultura de la queja».

Pero Rousseau se consideraba también un teórico del derecho político y su tesis de la voluntad general, en lugar de la opinión de la mayoría de Locke, tenía la ventaja objetiva de que resolvía la cuadratura del círculo de la ley de hierro de la oligarquía, uno de los *leit Motive*, no siempre mencionado, del pensamiento político[77]. En una sociedad formada por hombres rousseaunianos –los «ciudadanos», trasunto político del creyente calvinista ciudadano de Ginebra mezclado con el *polités* griego–, cambiaría radicalmente el carácter del gobierno. Como dedujo más tarde Saint-Simon anticipando la idea hoy en boga de la «gobernanza», su papel se reduciría a la administración de las cosas.

3. La absolutización de la bondad humana, que rebasa el análisis político, no carecía empero de fundamento *in re:* la concepción cristiana de que todo lo creado es bueno. El hombre no tiene porqué ser una excepción en el mundo de la Naturaleza[78], y, si se prescinde del mito del pecado original, resulta que el hombre natural es también bueno. Rousseau resolvió el problema de como recuperar esa bondad innata exaltando la libertad colectiva o política frente a la libertad personal, que consideraba egoísta. Con el dogma de la voluntad general absolutizó la libertad colectiva y justificó la famosa «paradoja de la libertad» por la que se obliga al discrepante a ser libre[79].

---

77 La ley de hierro no es sólo política sino una ley general. Donde hay un grupo tiene que haber jerarquía, en cuyos diversos grados está siempre presente como una posibilidad la inclinación a la oligarquía. De ahí la inevitable complejidad de las burocracias políticas debida a la necesidad de superponer y contraponer controles. La teología explica mejor la tendencia a la oligarquía como consecuencia del pecado, que la sociología y la psicología, cuyas explicaciones son complementarias o circunstanciales. El «control» teológico es la causa de la escasa importancia del pensamiento político medieval, de que sea escéptica la actitud natural ante la política, de que la gente religiosa sea relativamente indiferente a la política y su reacción ante la política inicua y los desmanes políticos lenta o tardía, etc. Cf. M. Oakeshott, *La política de la fe y la política del escepticismo*.

78 Según los teólogos, habiendo sido creado el hombre como dueño y señor de la Naturaleza a imagen y semejanza de Dios, toda la Creación quedó herida por el pecado original (Cf. *Gén*. 1, 27-33).

79 Vid. G. H. Sabine, *Historia de la teoría política*. México, Fondo de Cultura 1994. XXIX. Robespierre se hizo eco de esa paradoja en su discurso ante la Convención el 5.II.1784: «El gobierno de la república es el despotismo de la libertad contra las tiranías».

Rousseau no se consideraba un «santo» calvinista. Pero su neurótico sentimiento de culpa le hacía no ser indiferente a la vieja doctrina de la apocatástasis[80] o reconciliación de todas las cosas en «el nuevo cielo y la nueva tierra», cara a los «santos» puritanos: el hombre ha perdido su inocencia, pero mediante un nuevo contrato fundado en el reconocimiento de la bondad innata de los sentimientos –Rousseau detestaba la razón tanto como Lutero–, sería posible recuperar, sino el estado de naturaleza originario, el auténtico estado natural del hombre. Se trataría únicamente de rectificar la historia, que había hecho al hombre esclavo de la razón. Los revolucionarios franceses sacralizaron luego el año 1789 como el Año Cero del comienzo de la historia de la humanidad reconciliada con su naturaleza, escindida a causa de su «alienación». Marx encontró luego hasta cinco alienaciones fundamentales, afirmando que con su descubrimiento había concluido la historia natural del hombre y comenzado la verdadera historia humana.

4. La antropología de Rousseau tiene precedentes gnósticos. El más importante es el pelagianismo, opuesto al maniqueísmo, que afirmaba la absoluta maldad de la naturaleza humana. El monje Pelagio –en realidad lo que se sabe con certeza es que los pelagianos defendieron la doctrina que se le atribuye– afirmó heréticamente en el siglo V la absoluta bondad de la naturaleza humana y que el pecado de Adán no afecta a sus descendientes salvo que imiten su ejemplo. San Agustín contraatacó con la doctrina del libre albedrío: el hombre es libre para elegir entre el bien y el mal y con el auxilio de la gracia elige el bien. Curiosamente, aunque ocurren con frecuencia cosas parecidas, esta disputa dio pábulo a la creencia, recogida por el agustino Lutero del agustinismo político[81], en que Agustín, quien ciertamente fue maniqueo en su juventud, consideraba la naturaleza humana esencialmente corrompida[82].El

80 San Pedro dice una vez a los judíos en *Hechos de los apóstoles* (3, 20), que «el cielo debe retenerlo [a Jesús] hasta que lleguen los tiempos en que todo sea restaurado, como anunció Dios por boca de los santos profetas del pasado». Pero eso no se trata de la apocatástasis sino de la segunda venida. Orígenes (s. II) fue el primero en exponer esa doctrina, condenada por la Iglesia en un Sínodo y poco después en el Concilio de Constantinopla (583). Sobre el tema y su vigencia actual, Ph. Trower, *Confusión y verdad. Raíces históricas de la crisis de la Iglesia en el siglo XX*. Madrid, El Buey Mudo 2010.

81 Vid. M. García-Pelayo, *El Reino de Dios arquetipo político*. Madrid, Revista de Occidente 1959.

82 Sobre la importancia de la doctrina de Pelagio en el tema de la perfección del hombre, central en ella, J. Passmore, *The Perfectibility of Man*.

caso es que la presentación por Rousseau de la apocatástasis como un tema político hizo fortuna y sus seguidores se propusieron redimir la sociedad mediante la política. Posibilidad esta última, descubierta por los puritanos de la revolución inglesa (1640-1649). La doctrina de la apocatástasis acompaña frecuentemente a los mesianismos y milenarismos y resucita intermitentemente en el plano puramente religioso y teológico. Ligada el modernismo, el Concilio Vaticano II ha tenido que reiterar su condena[83].

Invirtiendo a Hobbes, sacó Rousseau la aporía de la naturaleza humana de los límites del análisis político y por supuesto de la teología y, aunque no era un «ambientalista», desvió hacia las condiciones materiales que hacen del hombre un ser guiado por el amor a uno mismo, el egoísmo, al ambiente, en su terminología, el orden social. Planteó así la «cuestión social», al aplicar su visión de la naturaleza humana al plano de lo prepolítico. En efecto, autofundada la sociedad en la inmanencia, el orden político –que «está siempre en función de la idea de perfección humana» (F. J. Conde)– resulta superfluo, como dedujo Saint-Simon en su famosa fábula de los zánganos. Marx dirá que la política es, igual que la religión, una superestructura.Lo decisivo es lo social, no lo político.

6. Carl Schmitt señaló que el contrato de Hobbes era de naturaleza jurídica: se trataba de fundar el orden jurídico mediante un acto político. Jouvenel lo explicaba como un *pactum unionis* parecido al acto fundacional de una sociedad mercantil, que hace de los dos contratos de Hobbes uno sólo: los contratantes, futuros socios, se reúnen y, tras las discusiones pertinentes acerca del objeto y la constitución de la sociedad, pactan unirse encomendando la puesta en marcha de la sociedad resultante de la unión, su gestión y el cuidado de los intereses comunes a quien estiman adecuado.

Hobbes había separado el Estado y la Sociedad, siendo la finalidad del contrato la fundación del Estado para garantizar el Derecho establecido según las leyes naturales. El contrato de Rousseau, único desde el principio, es de naturaleza social, no política, consistiendo su finalidad en fundar la Sociedad conforme a la moral natural, con la coinciden reglas sociales y las leyes. De ahí la justificación de la paradoja de la libertad, que consiste en realidad en la sustitución de la libertad por la liberación.

7. Para Hobbes, el estado de sociedad, sin ser bueno era mejor metodo-

83 Vid. Ph. Trower, *Op. cit.*

lógicamente que la desunión del anárquico e inseguro estado de naturaleza, metodológicamente malo. Pero los ilustrados fascinados por las posibilidades de la ciencia eran perfeccionistas, y algunos de ellos empezaron a concebir la posibilidad de regenerar la especie humana[84]. Rousseau, dando un paso al frente, proclamó que el hombre histórico es un fracaso: es el resultado del enmascaramiento de la verdadera naturaleza humana por la cultura fundada en el mito del pecado original. Constituye un *deber* restaurar la unidad originaria mediante un contrato social contracultural que suprima la conciencia del pecado. La nueva sociedad laicista sería «el nuevo cielo y la nueva tierra» soñados por el calvinismo puritano[85].

En el estado de naturaleza originario, según Rousseau no había división, por lo que era ontológicamente bueno. La sociedad, tal como se ha organizado históricamente –cabe decir que accidentalmente– en contra de aquel, a causa de la cultura inspirada por la razón, que sólo calcula, es la fuente del egoísmo, la división y el mal. Así pues, el hombre no tenía que liberarse del estado de naturaleza sino de la tradición cultural cristiana asentada, como todavía en Hobbes y Locke, en la creencia en el pecado original. Aunque de manera diferente, ambos escritores pretendían únicamente armonizar los intereses –de ahí el carácter jurídico del contrato–, para hacer tolerable la vida colectiva.

En Rousseau, se trata de volver al estado de naturaleza originario o aproximarse a él para subordinar los intereses a la bondad innata del ser humano. El sentimiento une y la razón separa. En vez de buscar la razón común mediante el compromiso de la libertad política, se trata de liberar el sentimiento de la camisa de fuerza del racionalismo –desintegrador, según Rousseau–, que encadena al hombre. Coleridge llamaba al sentimiento «calor sin luz».

8. La doctrina de Rousseau, que independizaba y enaltecía al hombre emancipándolo de las cadenas que le oprimen, tuvo un gran éxito al coincidir con la tradición culturalista del humanismo renacentista tardío[86], y alentó

---

84 Vid. X. Martin, *Nature humaine et Révolution française. Du siècle des Lumières au Code Napoléon* y *Régénérer l'espèce humaine. Utopie medicale et Lumières. (1750-1850)*. Bouère, Dominique Martin Morin 2002 y 2008.

85 Vid. M. Walzer, *La revolución de los santos.Estudio sobre los orígenes de la política radical* (1965). Buenos Aires, Katz 2008. Un comentario a las tesis de Walzer, Ph. J. Gorski, *The Protestant Ethic Revisited*. Philadelphia, Temple Unversity Press 2011. 2,

86 El apelativo «humanista» no es de origen griego. Se utilizó por primea vez en italiano hasta 1538. El abstracto «humanismo» fue utilizado por primera vez por un profesor bávaro de bachillerato.

el naciente modo de pensamiento ideológico, una forma gnóstica de pensar, cuya parte crítica es la doctrina de la sospecha o desconfianza general[87]. La doctrina de la apocatástasis (que resuena por cierto en la tercera dispensación –la del Espíritu Santo– de la teología de la historia de Joaquín de Fiore, origen de las filosofías de la historia) contribuyó poderosamente a la formación de ese modo de pensamiento. El socialismo, que es su forma política, propugna la apocatástasis mediante la política, idea heredada de los puritanos calvinistas. Su *motus* o causa final es la restauración de la unidad originaria en la forma de una Ciudad Ideal, entendida como una suerte de *koinonía* natural que sustituya a la *communio* eclesiástica.

Por supuesto, también era un tópico antiguo achacar la maldad humana, sino a la sociedad como un todo, a la existencia de la propiedad, cuya seguridad buscaban Hobbes y Locke. Se encuentra entre escritores griegos –la *República* de Platón– o en Séneca, en cuyos escritos morales se educaron durante mucho tiempo los europeos. *Rousseau vio el verdadero pecado original en la propiedad*. La propiedad corrompe a la razón y es la causa material del imperio del egoísmo y la desunión. De ahí su condena de la sociedad histórica devenida en su tiempo sociedad burguesa: el mecanismo social y político organizado en torno a la propiedad impide que los hombres vivan en la comunidad o *koinonía* natural cuyas veces hacía la Iglesia.

No sería inexacto decir que Rousseau politizó a Lutero al achacar a la razón, que calcula en función de los intereses, sintetizados en el hecho de la propiedad, la causa de la desunión y de los males sociales. Sin embargo, esto había sido preparado por el utilitarismo[88] de Hobbes, quien potenció la sociedad burguesa al inventar la Sociedad como el contrapunto del Estado, olvi-

---

87 K.Wilber distingue tres formas fundamentales de conocer en *Los tres ojos del conocimiento* (1, pp. 13 ss.) siguiendo a San Buenaventura, quien definió la *cogitatio*, *meditatio* y *contemplatio* de Hugo de San Víctor como el ojo de la carne, el ojo de la razón, y el ojo de la contemplación. Todo conocimiento presupone una *illuminatio* específica en cada caso. *El ojo de la carne* (iluminación exterior e inferior) percibe el mundo externo del espacio, el tiempo y los objetos (vestigios de Dios); *el de la razón* (*lumen interius*) permite alcanzar el conocimiento de la filosofía, la lógica y la mente; *el de la contemplación* (la luz del Ser trascendente, *lumen superius*) permite el acceso a las realidades superiores. Según eso, el modo de pensamiento ideológico consistiría en la pretensión de acceder a realidades trascendentes rechazando la *commplatio* y apoyándose en la *cogitatio*, que privilegia (el empirismo), y en la *meditatio*.

88 Una filosofía en la que está ausente el sentido. Cf. H. Arendt, *De la historia a la acción*, *loc. cit*. P.63.

dando que, como pensaba Maquiavelo, la política es siempre más que política al influir en ella los deseos –entre ellos el ansia de inmortalidad– y las pasiones, aunque unos y otras puedan estar azuzados por los intereses.

9. A Rousseau le siguió inmediatamente Kant, quien le consideraba «el Newton del mundo moral», con la importante diferencia que la causa de la división y el mal no es la razón «pura» (cuya distinción de la razón «práctica» es, según Fernández de la Mora, puramente pedagógica). Para Kant, el mal no lo produce la Sociedad sino el Estado. La causa de que no se respete el estado de naturaleza (que para Kant era sólo un concepto) es la mala organización del mecanismo político, contra cuya irracionalidad se estrella la razón. Es famoso el párrafo de *La paz perpetua* (escrito que Hannah Arendt consideraba irónico) en torno al establecimiento del *Rechtsstaat* o Estado de Derecho como el Estado ideal.

Este mecanismo racional, en el que la moralidad pública se diferencia de la privada y el derecho público del derecho privado, es una especie de Estado Moral a lo Rousseau, que soluciona de otra manera el problema de la ley de hierro: el mecanismo estatal, organizado debidamente por el Derecho, haría que el hombre se comportase correctamente «incluso en el caso de un pueblo de demonios, por muy fuerte que suene, siempre que tengan entendimiento». El derecho del Estado de Derecho les encauzaría *velis nolis* en la vida social por la senda del bien.

El Derecho como instrumento educador y moralizador es otra idea antigua. Platón la expuso en *Leyes*. El Estado de Derecho crea, como deseaba Espinosa, la moralidad. Mediante el Derecho, en realidad la Legislación, el Estado hace de gran educador. Rousseau potenció la Ley, al considerarla infalible por ser la expresión de la voluntad general, pero su constructivismo sentimental confiaba en la educación; el constructivismo de Kant descansa en la ley.

La política como la fuente de la moralidad y la moral estatal como *Ersatz* de la religión es la conclusión de la absolutización de la bondad humana, que preparó el giro hacia la antropología ideológica

XI. La antropología ideológica

Emerich Coreth explicaba el giro antropológico como una reacción contra el estrechamiento racionalista e idealista de la imagen del hombre. De las

tendencias que menciona, interesa aquí la materialista y evolucionista: «Toda la tradición había considerado lo espiritual en el hombre como aquello que constituía propiamente su esencia y le caracterizaba por encima de cualquier otra cualidad». A esto se opone, decía Coreth, la tendencia materialista: «el hombre es una realidad material como todas las otras cosas. No existe más que el ser y el acontecer materiales. El hombre está constituido también por los mismos elementos y está sujeto a las mismas leyes que el resto del mundo. También su vida y su conciencia hay que explicarlas desde ahí». Explica Coreth: «esa concepción, preparada por el empirismo inglés y entendida de una forma puramente mecánica según la explicación naturalista de aquella época, aparece por primera vez en el marco de la ilustración francesa del siglo XVIII, y especialmente entre los enciclopedistas (La Mettrie, Diderot, d'Alembert, Holbach, etc.)[89]; pero cuando alcanza su mayor influencia es en el siglo XIX, por mediación del positivismo» fundado por Augusto Comte[90].

Aplicando a la letra la «ideología» o teoría de las ideas de Condillac, Condorcet o Destutt de Tracy, el intelectualista y artificioso modo ideológico de pensar empezó a sustituir la religión y la política apoyado en esa nueva concepción por teologías civiles, en rigor ateologías o ateiologías generalmente político-civiles. Se asentó a finales del siglo XIX sin la traba de la religión tradicional, y los ideólogos de las que llamó Raymond Aron religiones seculares, empezaron a postular la transformación de la naturaleza humana como objeto de la política, a fin de adaptarla a la nueva sociedad industrial.

1. Las ideologías clásicas, sintetizables en el socialismo como la forma práctica del contrato social rousseauniano, eran mecanicistas. Imaginaban y creían que la naturaleza humana podría transformarse reorganizando las estructuras –la palabra organización apareció en la escena con Saint-Simon– para que amoldando a ellas la conducta fuesen todos perfectos ciudadanos calvinistas. Tras la revolución culturalista de mayo de 1968 aparecieron las *bioideologías*, apoyándose en cambio en el evolucionismo darwinista.

En respuesta al dogma de Sartre la existencia precede a la esencia, las bioideologías identifican el espíritu con la cultura, interpretan lo humano como su producto y, confundiendo el estar en la historia con ser histórico, sostienen

89 Sobre este grupo, recientemente, Ph. Blom, *Gente peligrosa. El radicalismo olvidado de la Ilustración europea*. Barcelona, Anagrama 2012.

90 *¿Qué es el hombre?* Intr. 2, d), a), pp. 61-62. En b), sintetiza Coreth el nuevo giro del evolucionismo.

que el hombre no tiene naturaleza sino historia. Heidegger observó en alguna ocasión, que de un axioma puede deducirse cualquier cosa, y, partiendo axiomáticamente de la «nuda vida» en vez de considerar los condicionamientos sociales estructuradores de la acción humana, analizan las circunstancias externas, ambientales en que transcurre la vida humana, como si fuesen lo histórico, para mostrar que lo humano, la vida espiritual, es un producto y una interpretación cultural. Le corresponde, pues, a la historia de la cultura explicar los condicionamientos a que está sometida la mera naturaleza biológica del hombre. *Las bioideologías han revitalizado así el modo de pensamiento ideológico extremando las posibilidades del irracionalismo hasta postular una suerte de antirracionalismo, que niega la sociabilidad natural o, por lo menos su bondad.*

2. Ese modo ateológico de pensar quiere ganar la inmortalidad terrenal y renuncia a la esperanza en la vida sobrenatural. Mas, lo contrario de la esperanza es la desesperanza, «el sufrimiento sin propósito» (Victor Frankl), y las bioideologías, una consecuencia de la pérdida del sentido de la realidad y de la vida hacen de la inmortalidad una ilusión sin necesidad de negarla.

Sus dogmas centrales podrían ser los siguientes: el hombre no es diferente de los demás seres; la naturaleza-humana no es algo singular, ni permanente ni universal; no hay más naturaleza-humana que la biológica; lo que singulariza a la especie humana es la cultura; la naturaleza-humana es por tanto moldeable; manipulando adecuadamente la cultura, el hombre dejará de ser egoísta y se hará automáticamente sociable. La Cultura, un producto de la inmortalidad, pero como un *deus ex machina* abstracto. De ahí la importancia que otorgan a la educación.

Las bioideologías comparten con las ideologías clásicas el igualitarismo, pero, paradójicamente, son discriminatorias, al menos mientras no se realicen sus ideales, respecto a quiénes no los comparten. Prefieren operar directamente sobre la naturaleza humana modificando el «ambiente», la cultura, en vez de actuar indirectamente modificando las estructuras sociales. Las ideologías son inmediatamente colectivistas, consistiendo su ideal en una forma de comunidad mecánica; las bioideologías pretenden llegar al colectivismo manipulando la conciencia.

3. En el transcurso de la primera guerra mundial, la versión marxista de la ideología socialista adaptada por Lenin, triunfó en Rusia, donde tuvo lugar

el primer experimento para producir hombres nuevos comunitaristas[91]. El problema era cómo fabricarlos.

El modo de pensamiento ideológico se formó cuando el paradigma científico era la física newtoniana y el leninismo marxista siguió siendo mecanicista. Absolutizando la visión antropológica del ser humano como *homo oeconomicus*, los marxistas-leninistas pensaban, o más bien creían, que, colectivizada la propiedad, bajo la presión de las nuevas formas de vida socioeconómicas –fundamentalmente las estructuras económicas–, la gente acabaría interiorizando las nuevas pautas de conducta y se transformaría la conciencia, que el conductismo confunde con la consciencia[92]. Desaparecidos el egoísmo y la envidia, la naturaleza humana habría cambiado espiritualmente y aparecerían los hombres nuevos comunistas, los verdaderos ciudadanos de la verdadera democracia[93].

4. El segundo gran experimento tuvo lugar en Alemania. La socialdemocracia autóctona había adaptado el mecanicismo marxista al evolucionismo darwiniano[94] y, bajo su influencia, la del modelo soviético y el ejemplo del socialismo nacionalista del fascismo italiano, el nacionalsocialismo alemán privilegió el evolucionismo biológico, proclamó la superioridad de la raza aria y transformó la lucha de clases en lucha de razas.

El experimento nacionalsocialista duró poco tiempo. Sin embargo, había combinado eficazmente las principales formas de la lucha del *logos* naturalista contra el logos del evangelio de San Juan en la época moderna, e, intensificando la resacralización de la Naturaleza, dejó sembradas las semillas que germinaron en la revolución culturalista de mayo de 1968. Todas las ideas de las bioideologías pueden encontrase en el nacionalsocialismo. No obstante, sus principales laboratorios están en Norteamérica.

---

91 Vid. M. Heller, *El hombre nuevo soviético. De la utopía a la realidad*. Barcelona, Planeta 1985.

92 Hay aquí un serio problema lingüístico. Así como el español distingue claramente entre consciencia y conciencia, o el alemán entre *Bewustsein* y *Gewissen*, esto no ocurre en otros idiomas.

93 La comunidad perfecta sería inmortal y en este sentido también lo serían sus miembros individuales, aunque mueran físicamente. Esto recuerda las tribus primitivas y el *Grand-Être* de Comte.

94 Vid. el escrito de 1909 del revisionista E. Bernstein, *Socialismo democrático*. Madrid. Tecnos 1990.

5. La revolución contracultural estudiantil del 68 suele asociarse a las revueltas de Berkeley y París. Sin embargo, su origen es alemán[95].Raymond Aron llamó *introuvable* a esta apolítica revolución hedonista, cuyas consecuencias no pudo llegar a ver. Las ideologías aferradas al mecanicismo, cuyo método preferente consistía en revolucionar las estructuras, estaban ya en una situación «crepuscular»[96], y esa revolución culturalista ha sido directamente *la revolución del hombre nuevo*, que es su causa final.

El 68 rechazó expresamente la visión tradicional de la cultura como una segunda naturaleza asentada en la creencia en la inmortalidad y disoció lo humano de lo natural dando rienda suelta a los instintos y las emociones que unen al hombre con el animal. Considerando lo natural la materia prima que la cultura humaniza, ha suscitado un *Kulturkampf* universal en busca de la verdadera (en el sentido de hedonista) y nueva naturaleza humana. Dando por hecho que el Estado de Bienestar garantiza la solución de la «cuestión social» con su mera existencia, planteó frontalmente la «cuestión antropológica» como la lucha final por la liberación de la humanidad de sus condicionamientos terrenales para establecer la felicidad universal.

6. Las bioideologías mezclan el individualismo *bourgeois* del tipo hobbesiano y el colectivismo puritano de tipo rousseauniano, y aunque se proclamen pacifistas son más radicales que las ideologías por sus fines y sus métodos a la vez que más seductoras por su hedonismo. Uno de sus principales objetivos es la destrucción del sentido común –«¡pidamos lo imposible!»–, muy arruinado ya por el cientificismo y el utopismo irracionalista inherentes a las ideologías[97], Una de sus ventajas es que, al ser su nivel intelectual muy

95 Vid. G. Küenzlen, *Der Neue Mensch*. Frankfurt a. M., Suhrkamp 1997.

96 Vid. G. Fernández de la Mora, *El crepúsculo de las ideologías* (1965). Madrid, Austral 1987

97 A. N. Whitehead presintió hace tiempo las consecuencias de la lucha contra el sentido común. Su destrucción es la clave de la cultura de masas, como presintió también Robert Musil. El oscurecimiento de la inteligencia de que hablaba Sciacca, la destrucción del pensamiento de que habla Finkielkraut, el imperio de la estupidez que caracteriza a las ideologías postmodernas según Glucksmann, son su consecuencia. Marc Crapez se ha referido recientemente a la necesidad de restaurar el sentido común; pero este es inseparable de la religión, que, a diferencia de la filosofía, decía Hegel, es «el modo y la manera de la conciencia en que la verdad se da a todos los hombres». Muchos propagandistas de las bioideologías son en realidad negociantes que se aprovechan de la indefensión cultural de las masas. Vid. J. Heath/A. Potter, *Rebelarse vende. El negocio de*

inferior al de aquellas, penetran más fácilmente en la cultura de masas[98].De ahí el éxito de su visión animalista del ser humano[99].

Siendo lo humano un fruto de la cultura y la naturaleza humana moldeable a voluntad, su idea rectora consiste en producir culturalmente hombres nuevos potenciando los instintos, los deseos y las emociones[100].Haciendo de ellos las fuentes del Derecho, no luchan contra las estructuras injustas sino contra la cultura existente. Utilizan la propaganda, se organizan como *lobbies* o grupos de presión para reivindicar derechos, intentan controlar la educación y los *mass media* y se infiltran en los partidos políticos.

7. Las diferencias entre las ideologías son de grado, según la intensidad con que persigan el mismo fin. Así, el socialismo leninista recurre a la violencia mientras la socialdemocracia se inclina por la revolución legal. En cambio, existen diferencias cualitativas entre las bioideologías según el aspecto en el que se fijen o privilegien. Lo común es su *desesperada* actitud contracultural de «pedir lo imposible»[101], dando por supuesto, como notaba Hannah Arendt, que todo es posible, como piensa la *hybris* tecnicista, cuyo principio reza «todo lo que puede ser hecho *debe* ser hecho»[102].

Todas ellas comparten la creencia en que la naturaleza humana es puramente biológica (incluyendo la capacidad mental), así como el método ingenieril de modular la conciencia para regularizar la conducta. Las bioideologías

---

la contracultura. Madrid, Taurus 2004. Cf. A. Silbermann, *Propheten des Untergangs. Das Geschäft mit den Ängsten*. Bergisch Gladbach, Gustav Lübbe 1995.

98 «El eclecticismo y el bajo nivel cultural, escribe Benedicto XVI en *Caritas et veritate* (§ 26), coinciden en separar la cultura de la naturaleza humana. Así, las culturas ya no saben encontrar su lugar en una naturaleza que las trasciende, terminando por reducir al hombre a mero dato cultural».

99 Esto sugiere el agotamiento definitivo de las posibilidades de la modernidad y el surgimiento de un nuevo horizonte histórico, tal vez de un nuevo tiempo-eje, semejante al de K. J. Jaspers, en la historia de la humanidad. Cf. J. Gebser, *Op. cit*.

100 El sociólogo alemán K. O. Hondrich afirmaba que los hombres nuevos están ya en todas partes. *Der Neue Mensch*, Frankfurt a. M., Suhrkamp 2001. R. Raedeker estudia la fabricación de hombres nuevos en *Egobody. La fabrique de l'homme nouveau*. París, Fayard 2010.

101 Esta actitud no es utópica. El pensamiento utópico –y ucrónico– presente en las ideologías, considera factibles sus fines. Las bioideologías se instalan en cambio en la desesperanza. En ellas, la ilusión no es más que lo contrario de la desilusión.

102 K. Lorenz, *Decadencia de lo humano*. Barcelona, Plaza & Janés 1985. El título alemán, *Der Abbau des Menschlichen* (*El desmontaje de lo humano)*, es más expresivo.

se diferencian en este aspecto de las ideologías. Éstas prefieren la ingeniería social mientras las aquellas privilegian la ingeniería de las almas. Por eso son mucho más destructivas a pesar de las apariencias. En tanto mecanicistas[103], las ideologías no niegan en el fondo la existencia de la naturaleza humana, sino que la imaginen a su manera absolutizando alguna de sus dimensiones: generalmente, *el homo oeconomicus*. Les interesa únicamente cambiar la condición humana para conseguir la Ciudad Perfecta. En contraste, las bioideologías, mucho más toscas intelectualmente, desprecian u odian la naturaleza humana como tal: si sacralizan la Naturaleza, el cuerpo o el sexo, es para destruirla modificando la conducta.

Arendt se lamentaba hace tiempo que el interés por la conducta había sustituido al estudio tradicional de la acción humana. Esto se debe a la influencia de las doctrinas conductistas norteamericanas[104].

7. Las bioideologías pueden reducirse a tres: la ecologista, la de la salud y la feminista.

a) *La bioideología ecologista* es inconfundible con las típicas actitudes urbanas nostálgicas de la vida campesina y difiere también del ecologismo natural, de sentido común, como el que proponía por ejemplo Bertrand de Jouvenel o el ecologismo práctico de los agricultores. Según la idea tradicional, «el mundo del hombre está siempre y necesariamente *limitado,* pero jamás definitivamente fijado ni cerrado en sí mismo» (E. Coreth), en parte debido a la acción humana por ser el hombre una «esencia abierta» (X. Zubiri), en contraste con el comportamiento animal «vinculado al entorno» (Scheler, Gehlen) al estar vinculado al instinto, muy pobre o inexistente en el hombre.

Para el ecologismo, lo fijo y cerrado es el mundo como Naturaleza y la

---

103 El nacionalsocialismo es un caso «mixto». Junto al evolucionismo de la socialdemocracia alemana, utilizó en sentido mecanicista la tesis complementaria del darwinismo, *the Struggle for Life*, para justificar la lucha de razas. Al evolucionismo le debe su destructividad cualitativa, más intensa que la cuantitativa del socialismo del tipo soviético.

104 El conductismo es reduccionismo cientificista del pragmatismo norteamericano. «La doctrina conductista, describía Konrad Lorenz, da un paso más al afirmar que todos los hombres serían iguales si pudieran desenvolverse en condiciones externas idénticas, y, ciertamente, serían personas ideales si tales condiciones fueran también ideales. Por ello, los hombres no deberían poseer ninguna de las cualidades hereditarias y aún menos aquellas que determinen sus comportamientos y necesidades sociales». *Los ocho pecados mortales de la humanidad civilizada*. Barcelona, Plaza & Janés 1975. VIII, p. 101.

naturaleza humana difiere sólo de la de los animales en rasgos *biológicos* específicos. Siendo la cultura, que crea su propio mundo, una superestructura que devasta el mundo natural, su objetivo consiste en salvaguardar lo natural, tal como lo entiende el ecologismo, de la acción humana, en último análisis, de la técnica.La lucha de los ecologistas, autoerigidos en representantes de la Naturaleza, contra la cultura es un remedo de la lucha de clases. Los hombres son mortales y la Naturaleza es lo único inmortal. Lo que defiende el ecologismo es la inmortalidad de la Naturaleza, a la que el hombre quiere contagiar su mortalidad, pues la Naturaleza nada sabe de la muerte.

El ecologismo ideológico tiene muchas variantes, unidas por el culto a la Naturaleza. Unas son vegetarianas, otras defienden los «derechos» de los animales, alguna ha hecho del cambio climático –una ley de la Naturaleza– una superchería muy rentable, etc. La distinción entre las moderadas y las radicales depende del grado en que vean al hombre como un animal más, le discriminen negativamente frente a otras especies, o le consideren un animal dañino. Entre las más radicales, alguna de ellas postula la reducción de la población mundial a mil millones de hombres y otra propone el exterminio de la especie humana para liberar a la Naturaleza de los efectos de la acción humana.

Un ejemplo cotidiano del destructivismo ecologista, bien conocido por los agricultores, para los que el ecologismo ideológico constituye una pesadilla, es el enjambre de regulaciones y controles burocráticos de actividades que, ante el sentido común, son completamente normales. Enemiga del progreso material, es la bioideología políticamente más reaccionaria.

b) *La bioideología de la salud* suele pasar desapercibida: es natural y conforme al sentido común que todo el mundo quiera estar sano, y, al menos en principio y sin necesidad de excluir los actos supererogatorios, cuidar la salud es un deber.

Si una de las razones secretas del éxito del mito del hombre nuevo es el anhelo de la inmortalidad, ese anhelo es perceptible sobre todo en esta bioideología.Como el culto a la salud no genera desacuerdos y la salud es mensurable materialmente, las sociedades exigen ya la protección de la salud física a toda costa, reivindicándola como un derecho (¡!). En cierto modo, es la forma principal en que el Estado puede cumplir el fin de conseguir la salvación en este mundo; con la ventaja añadida de que el culto oficial a la salud física «justifica» e incluso «legitima» toda clase de intervenciones en la vida co-

lectiva: desde la obligación de llevar el cinturón de seguridad en los coches o la prohibición de fumar hasta la eutanasia por amor al cuerpo para evitar el sufrimiento. Hay quienes piensan en la eutanasia como una solución a los problemas financieros de la seguridad social.

Sus modalidades, que en principio pueden ser muy razonables y convenientes, son también muy variadas: abarcan por ejemplo desde el vegetarianismo o el higienismo a la medicina preventiva. Esta última contribuye poderosamente a su difusión y a su éxito cuando deriva en una *Korpskultur* que no se preocupa tanto de la enfermedad como de la salud, idoliza el cuerpo y lo socializa. La preocupación excesiva por la salud puede transformarse en ansiedad, angustia o pérdida del sentido de la realidad y de la vida; es decir, en una enfermedad del espíritu que puede llegar a ser una enfermedad de la cultura cuando se generaliza el miedo a la enfermedad y a la muerte. Las políticas sanitarias, las organizaciones médicas, las industrias productoras de medicamentos y alimentos, y, por supuesto, la *Korpskultur* de la industria de la moda, etc., fomentan esa preocupación, no siempre inconscientemente. Es un hecho, que las sociedades llamadas avanzadas, están cada vez más medicalizadas y medicinadas y que el aumento progresivo de las enfermedades mentales como enfermedades culturales tiene en buena parte esta causa. «El hospitalismo, advertía Konrad Lorenz, es uno de los principales factores que contribuyen al «vaciamento» del mundo moderno»[105].

Ludwig Klages afirmaba hace tiempo, que el espíritu se ha rebelado contra el alma, y es de notar, que esta bioideología puede servir para justificar a las demás. Casi todas las prédicas del ecologismo se apoyan en motivos de salud –un buen ejemplo es el absurdo tratado de Kyoto–, y la liberación sexual y la llamada eufemísticamente interrupción voluntaria del embarazo, etc., se justifican en último término por motivos semejantes.

c) *La bioideología feminista* es la más difundida y conocida pues afecta a las relaciones cotidianas. En la cultura cristiana, el feminismo natural, espontáneo, que reivindica la igualdad jurídica entre hombres y mujeres, es de sentido común, aunque históricamente conozca altibajos. Basta tener en cuenta que la figura humana más venerada o respetada es precisamente una mujer, la Virgen María. O que una de las causas del predominio de la cultura occidental es el matrimonio monógamo, basado en la igualdad entre los dos sexos.

105 *Defensa de lo humano*. X, p. 79.

Ante el sentido común, el hecho de que las mujeres puedan tener hijos y los hombres no, es ajeno a la cultura. La idea rectora de esta bioideología es en realidad la lucha por el poder, enmascarada como lucha entre los sexos por razones culturales aplicando las tácticas de la lucha de clases.De ahí que sea muy importante en su particular *Kulturkampf,* la obtención legal de discriminaciones positivas que favorezcan a la mujer frente al hombre.Lo que, otra paradoja, no sólo fomenta la desigualdad y desprestigia a la mujer, sino que la perjudica, pues, o se tiene poder o se tiene autoridad y en las relaciones básicas entre los sexos, las amorosas y familiares, por ejemplo, la autoridad, que es más que el poder, la tiene la mujer, como es normal en las culturas monógamas. De hecho, es la mujer la que sostiene la cultura con su mayor capacidad para el don. No sólo da la vida: protege gratuitamente a su descendencia se ocupa también gratuitamente del *oikos*, del hogar.

Otras consecuencias inmediatas de esta bioideología son la destrucción de las relaciones naturales entre hombres y mujeres y de la familia, el aumento de la «violencia de género» y la gravísima crisis demográfica, aunque no sea esta la única causa.

El éxito del feminismo ideológico, cuya *New Woman* describen algunos como una mujer independiente, trabajadora, que dispone de dinero y solitaria, debe mucho a la demagogia. Como el número de hombres y mujeres es aproximadamente el mismo en todas las sociedades, los demagogos prometen lo que sea para atraer el voto femenino, acceden a las demandas de los grupos de presión feministas y socializan el cuerpo.

Se suelen contar entre tres y siete modalidades de esta bioideología, pero seguramente podrían ser más. Unas insisten en la liberación sexual y la promiscuidad, otras en la promoción del aborto o de la homosexualidad, las hay que mezclan todo, etc. [106] Por cierto, alegando casi siempre motivos de salud como último argumento. La más extremada, y en la que culminaría la bioideología feminista, es la que postula *el andrógino* como la forma ideal del hombre nuevo. En cierto modo, debiera ser la modalidad más inofensiva por razones obvias. De momento la idea se ha extendido a través de la moda, que iguala la figura del hombre y la de la mujer. Pero el posthumanismo ha encontrado ya la solución a ese deseo.

---

106 Sobre esta bioideología y sus teóricos, vid. la excelente síntesis de M. del Amo, «Feminismo de género, una ideología totalitaria». *Altar Mayor*. Nº 147, T. 2 (mayo-junio 2012)

8. *El posthumanismo* tiene antecedentes como los mitos de Fausto o Frankenstein, pero en tanto ideología es bastante reciente. Sloterdijk y Agamben discuten si significa el fin de la tradición humanista[107].

Lo cierto es que esta tecnobioideología, bastante inconcreta todavía, despierta un creciente interés[108]. Llamada también transhumanismo, su idea central consiste en superar las limitaciones inherentes a la naturaleza humana para poder vivir eternamente; o sea, lograr la inmortalidad por medios humanos[109]. Alguno de sus entusiastas ideólogos cree que la biogenética empezará a conseguirlo hacia 2045. La conquista definitiva de la inmortalidad mediante la ingeniería genética superaría por fin la naturaleza humana realizando el ideal feminista del androide: el hombre nuevo inmortal se libraría de la necesidad de nacer autoproduciéndose[110].

XII. Sobre las tradiciones de la conducta

La teología cristiana sobre el pecado original y su consecuencia, la mortalidad es muy clara, concreta (*Gén.* 3, 19) y fundamental, al ser la causa de la Redención. El pecado original explica antropológica e históricamente el origen de la libertad –así lo hizo, por ejemplo, Donoso Cortés– y las limitaciones de la naturaleza humana, sobre todo la principal de ellas, la muerte.

1. En el caso de la civilización cristiana, la rebeldía universal contra la mortalidad ha sido bastante explícita desde sus orígenes. La apocatástasis y las ideas de superar el pecado o considerarlo un mito, operan permanente en su seno.La concurrencia de las tendencias gnósticas, del humanismo, el racio-

107 De P. Sloterdijk, *Reglas para el Parque Humano* (Madrid, Siruela 2000) y, de G. Agamben, *Homo Sacer, el poder soberano y la nuda vida*. Valencia, Pre-Textos 2003.

108 Introducciones al tema: J. Ballesteros y M.ª E. Fernández Ruiz-Gálvez, *Biotecnología y posthumanismo*. Pamplona, Aranzadi 2007; A. Robitaille, *Le nouvel homme nouveau. Voyage dans les utopies de la posthumanité*. Montreal (Canadá), Boréal 2007; J.-M. Besnier, *Demain les posthumains. Le futur a-t-il encore besoin de nous?* París, Hachette 2009; St. Herbrechter, *Posthumanismus. Eine kritische Einführung*. Darmstadt, WBG 2009.

109 Houellebecq ha inspirado algunas de sus novelas en esta bioideología, de la que se hecho eco también el cine, por ejemplo la película *Matrix*.

110 La idea está implícita en el *Génesis*. La Creación es como tal *ex nihilo*. Pero la figura de Adan fue «producida» a partir del barro y la de Eva «fabricada» de una costilla de Adán. Antes del pecado, estaban libres de pasiones y eran inmortales, pues «el pago del pecado es la muerte» (*Rom.* 6, 23).

nalismo, el historicismo, el culturalismo y, finalmente, la fe en la ciencia y la técnica hizo que fuera tomando cuerpo el modo de pensamiento ideológico. La apocatástasis adopta en él formas inéditas, que coinciden en la creación de un hombre nuevo y en la superación de la muerte como inmortalidad individual o inmortalidad colectiva; bien restaurando la naturaleza humana tal como era antes del pecado original, o bien creando directamente supuestos seres humanos inmortales mediante la tecnociencia.

Junto al deseo de eliminar definitivamente el pecado –el desorden y el mal, en definitiva, el azar– y ganar la inmortalidad, contribuyó a la formación del modo de pensamiento ideológico el ideal ancestral de la Ciudad Perfecta. El ideal de la Ciudad Perfecta –presente en la Biblia con Babel, una gran Ciudad templo– concebida como una comunidad o *koinonía*, opera como «un estable radical», decía Fernández de la Mora en el pensamiento occidental, principalmente por la vía del platonismo político[111]. El último objetivo declarado del modo de pensamiento ideológico como religión secular, es la conquista de la inmortalidad, tanto la individual, autocreándose la humanidad a sí misma, como la colectiva, haciendo real aquella gran metáfora del pensamiento político.

2. Oakeshott publicó *Introduction to Leviathan* en 1937 como la primera parte de Hobbes *On Civil Association*. Citaba entonces como ejemplo representativo de la concepción de la Razón y la Naturaleza la *República* de Platón, de la de la Voluntad y el Artificio precisamente el *Leviatán* y de la Voluntad Racional la *Filosofía del Derecho* de Hegel. Con la perspectiva actual, después de Hegel –«la madurez de Europa» dijo Zubiri– sobrevino el irracionalismo, inspirado por la que cabría llamar tal vez la tradición de la Voluntad Sentimental. Su ejemplo representativo sería *El contrato social* de Rousseau[112].

En el pensamiento de Rousseau, culminó el contractualismo político que niega la sociabilidad natural, que el hombre sea un animal social, o desconfía de ella. Su artificialismo neutralizador cuya idea rectora es el estado de naturaleza, ha condicionado el mundo moderno, concepto no idéntico al de la

111 Vid. *Del Estado Ideal al Estado de Razón*. Madrid, Real Academia de Ciencias Morales y Políticas 1972. También nuestro trabajo «La desmitificación del pensamiento político en Gonzalo Fernández de la Mora». *Razón Española*. Nº 172 (marzo-abril 2012).

112 El voluntarismo, de lejanos antecedentes escotistas, culmina en el irracionalismo. Éste privilegia el sentimiento desplazando a la razón de la que sin embargo no puede prescindir, pues sin ella no existiría tampoco la voluntad. El antirracionalismo empieza a abrirse paso cuando el instinto y la emoción, que comparte el hombre con los animales, sustituyen al sentimiento.

historia moderna. El estado de naturaleza es un concepto teológico intensamente politizado cuyo presupuesto es el pecado original con el que comienza según el *Génesis* la historia de la Humanidad con su relato, ciertamente mítico en el sentido de Schelling y Walter Otto, de una realidad.

Pero el cristianismo es desmitificador. Y el pensamiento racionalista, con su idea –de origen cristiano observaba Kerényi–, del mito como una leyenda, se entregó a la tarea de desmitificar el pecado original. Para ello creó otro mito, el del contrato como origen de la sociedad, oportunamente criticado como mítico por el escéptico Hume. A partir de su insufrible amigo Rousseau comenzó la lucha política para neutralizar al menos el pecado original, en el que *velis nolis* descansan la cultura occidental y su civilización.

3. La concepción rousseauniana empezó a romper la relativa unidad del pensamiento occidental haciendo perder a la razón su poder unificador, capaz de formar la razón común que dirige la voluntad política. Podría apellidarse faústica, nihilista o posthumanista según el aspecto que se quiera señalar, siendo el más relevante desde el punto de vista político, quizá como una quinta tradición, el de la Voluntad de Poder, cuyo ejemplo representativo podría ser el *Plan de los trabajos científicos necesarios para reorganizar la sociedad* de Augusto Comte. Partiendo de la mortalidad humana como un tránsito a la inmortalidad, Comte –quien calculó exactamente la fecha exacta en que le tocaría morir, pero tuvo la mala suerte de que la anticipasen unas fiebres, interrumpiendo sus proyectos científicos–, concibió la apocatástasis como el Gran Ser, en cuyo seno se reconcilia el espíritu humano consigo mismo.

4. Si las concepciones de Rousseau y Kant eran ya antipolíticas y en cierto modo antiteológicas, cada una a su manera, la nueva tradición ideológica, completada en 1859, a los dos años de la muerte de Comte, por el evolucionismo darwinista (*El origen de las especies*), sustituye la política por la ciencia, en definitiva, por la técnica, con la pretensión de transformar el antipoliticismo en apoliticismo y la irreligiosidad o anticristianismo en indiferentismo. La Voluntad de Poder busca la inmortalidad colectiva y el constructivismo y artificialismo de origen hobbesiano rompen todas las limitaciones de lo natural humano apelando paradójicamente a la verdadera naturaleza humana originaria reconciliada consigo misma, identificándola en principio con su biología. El contractualismo en general, Rousseau, Kant y determinadas tendencias ilustradas prepararon el camino a las ateiologías civiles del modo

de pensamiento ideológico, que, con la vista puesta en el futuro –como Hobbes–, se impuso al modo de pensamiento *sub specie aeternitatis* de la teología y al modo de pensamiento *sub specie temporis* de la política.

5. El origen concreto de este innovador modo de pensar y su antropología fue la revolución francesa, una revolución antirreligiosa o antiteológica. «No es casual, escribía Taubes, que las implicaciones teológicas de la teoría política se hayan hecho públicas durante el siglo XIX en la era de la Revolución y de la Contrarrevolución, porque en esta época estalló en pedazos un universo de discurso. Los partidos involucrados ya no hablaban el mismo lenguaje y por eso se vieron forzados a retornar a los principios de los que derivaban sus argumentos. Después que Locke y Bayle pidieran tolerancia, incluso respecto a los ateos, y después que, en tiempos de los enciclopedistas, el ateísmo se volviera socialmente aceptable, el siglo XIX intentó fundar la sociedad sobre una base neutral en el terreno religioso o bien atea»[113]. Al llegar a la política la desfundamentación de la metafísica, sustituida por la filosofía positivista, la teología y la religión empezaron a retirarse de la escena. Marcel Gauchet caracterizaba ya el momento histórico, cuatro años antes de la implosión del Imperio soviético a los doscientos años justos del comienzo de la revolución francesa, como «la salida de la religión», aunque advertía que esto no significa la desaparición la fe[114]. Esto ayudar a entender lo que está ocurriendo.

6. Benedetto Croce escribía en un breve ensayo de 1942 titulado *Perché non possiamo non dirci «cristiani»*: «el cristianismo ha sido la revolución más grande que haya llevado jamás a cabo la humanidad; tan grande, tan comprensiva y profunda, tan fecunda en consecuencias, tan inesperada e irresistible en su forma de operar, que es maravilla que haya parecido o pueda todavía parecerun milagro, una revelación de lo alto, una intervención directa de Dios en las cosas humanas, que han recibido de ella leyes y orientación (*indirizzo*) enteramente nueva»[115]. Relacionando la afirmación de Croce con la tesis de René Girard[116] de que la fe cristiana ha introducido una tensión

113 *Del culto a la cultura*. «Teoría y teología política», pp. 267-268.

114 Cf., desde un punto de vista norteamericano, T. J. Mawson, *Creer en Dios. Una introducción a la filosofía de la religión*. Madrid, Siruela 2012.

115 El texto se encuentra en Internet.

116 Girard toca especialmente este punto en *Des choses cachées depuis la fondation du monde*. París, Grasset 1978.

o lucha permanente, quizá un «contraste», entre el *logos* naturalista heracliteano, un *logos* polémico, y el *logos* juánico, un *logos* desmitificador[117],no sería incorrecto interpretar la Gran Revolución francesa como una Gran Contrarrevolución frente a la desdivinización y desmitificación del mundo por el cristianismo. Sería un resultado de la desfundamentación de la cultura europea (X. Zubiri) llevada cabo por el racionalismo, que, tras la crítica kantiana, dejó el campo libre, por un lado, al culturalismo irracionalista y utópico y, por otro, al utilitarismo.

7. La Gran Revolución fabricó muchos mitos. Sobre todo, el del hombre nuevo[118], la idea clave del innovador modo de pensamiento ideológico cuya finalidad consiste en realizar el contrato social. Es un modo de pensar autofundamentado que cubre el hueco del nihilismo o lo enmascara. Instalado como una *forma mentis*, sustituyó a la teología en el transcurso del siglo XIX, determinó la impolítica o antipolítica futurista del siglo XX y sigue impulsando la del actual.

El cristianismo había añadido el descubrimiento evangélico de la libertad de la conciencia al descubrimiento griego de la libertad de pensamiento[119], distinguiendo el hombre interior, el que dirige la conducta, del hombre exterior. La contrarrevolución francesa consistió en este aspecto fundamental en privilegiar el hombre exterior, el hombre político convertido en el *citoyen* calvinista liberado del pecado original. Invirtió así la relación entre el hombre interior y el hombre exterior. El hombre nuevo sería un modo inédito de ser humano: sometida la conciencia a las pautas científicas correctas según la ideología acerca de cómo *debe ser* la conducta, que sustituye a la acción como afirmaba Hannah Arendt, el hombre exterior dirige al hombre interior. La conciencia del hombre nuevo, inspirada por la técnica, sería colectiva. Es el tipo ideal del hombre del modo de pensamiento ideológico. El hombre nuevo sería la respuesta a las dudas de Sloterdijk y Agamben: en él culminaría la tradición humanista al mismo tiempo que acaba con ella.

117 Sobre la formación del modo utópico de pensar (que presupone una escatología inmanentista), todavía F. E. Manuel y F. P. Manuel, *El pensamiento utópico en el mundo occidental*. 3 vols. Madrid, Taurus 1981.

118 Vid. D. Negro, *El mito del hombre nuevo*. Madrid, Encuentro 2009.

119 Vid. Lord Acton, *Essays in the History of Liberty*. Indianapolis, Liberty Fund/ Liberty Classics 1985. 1 y 2.

III

EL AZAR, CONCEPTO METAPOLÍTICO. EN TORNO A LA IDEA DE DESTINO, EL ARTIFICIALISMO Y LAS FORMAS DE LA POLÍTICA

1. Los conceptos metapolíticos

1.1. Los conceptos metapolíticos son creencias decía Comte, ideas madres decía Tocqueville, formas decía Simmel, ideas creencia decía Ortega precisando más, presupuestos decía Julián Freund, creencias que dan lugar a palabras «talismán» suele decir Alfonso López Quintás; en fin, conceptos decía Koselleck, que, según Arnold Gehlen, funcionan como las instituciones o pautas de conducta y estructuras del pensamiento heredadas[1]. El objeto de este trabajo consiste en mostrar que la sustitución del azar, concepto práctico, por el destino, concepto teórico, en la historia y en la política, modifica radicalmente la concepción del saber político.

1.2. En sesiones anteriores traté del mito del hombre nuevo y del silencio de Dios, temas destinados, tras la revolución francesa, a convertirse en cuestiones metapolíticas fundamentales en el plano soterrado de la vida colectiva[2]. Los conceptos metapolíticos, sin ser propiamente políticos, subyacen a los entresijos de las ideas y el pensamiento políticos, que cuentan con ellos. Justifican sin legitimarlas[3]las ideas que mueven inconscientemente la acción humana o en las que encaja, al formar parte de la sabiduría colectiva como tópicos. No obstante, el artificialismo que ha acabado por dominar el pensamiento contemporáneo apoya el sentimiento de legitimidad o ilegitimidad en los dos conceptos indicados, así como en los de destino y estado de naturaleza, excluyendo en cambio el azar, que era en cierto modo el único concepto metapolítico desde el punto de vista naturalista.

---

1 Sobre la metapolítica, recientemente el ensayo de C. Gambescia, *Metapolitica. L'altro sguardo sul potere.* (Piombino, Il Foglio, 2009). Discutible, contiene información interesante sobre el tema.

2 «El mito del hombre nuevo». *Anales de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas.* Nº 85 (2008). «Una respuesta ateiopolítica al silencio de Dios». *Anales de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas.* Nº 86 (2009).

3 Justificar es probar una relación causal; legitimar es justificar o probar la *verdad* de algo.

Por otra parte, si con una perspectiva política esos cinco conceptos son metapolíticos, desde el punto de vista de la cultura europea, informada por el cristianismo, se trata simultáneamente de temas teológico-políticos. Uno de los problemas actuales más decisivos consiste precisamente, en la relación entre el poder y el destino. «Hoy, comienza un libro todavía reciente (2002) de John Gray, la mayoría de las personas creen formar parte de una especie capaz de ser dueña de su destino. Es una cuestión de fe, no de ciencia»[4].

1.3. El azar o la suerte es un tema recurrente en todas las culturas, pues la cultura es en sí misma una trinchera contra el azar, lo casual, lo incierto. Su contrario relativo en las culturas cristianas es la Providencia, cuyo plan es incognoscible salvo por revelación o investigando la ley natural[5]; por eso queda un lugar para el azar como el ámbito de lo posible en el que el protagonista es el libre arbitrio; precisamente esta cuestión dio lugar a las famosas disputas entre católicos y calvinistas, proclives estos últimos a someter el libre albedrío al destino.

Al margen de esas disputas, si la Providencia se legaliza como hace el calvinismo, se seculariza, se politiza o se inmanentiza, y se representa como el destino (gr. *morós*, *eimarméne,* lat. *fatum*), contrario absoluto, contradictorio, del azar *(túkhé*, *fortuna*) entonces, aquel concepto deviene metapolítico: el destino se considera lo natural y el azar algo extraño a la historia y la política, de las que hay que erradicarlo.

Para el artificialismo vinculado al auge de la ciencia moderna, el azar es un concepto metapolítico extraño, pues, la finalidad de las ciencias de la Naturaleza consiste en eliminar el azar sustituyendo la incertidumbre por la certeza. De ahí que las ciencias del hombre, aplicando los métodos de aquellas, hayan tendido a sustituir el azar por el destino. Esto afecta gravemente a la política, que es una ciencia de la acción (colectiva), de la praxis, una praxiología.

2. Orden, política y destino

2.1. Los conceptos metapolíticos condicionan la visión, concepción y orientación del sentido de la acción humana en un orden social existente en

4 *Perros de paja. Reflexiones sobre los humanos y otros animales*. Barcelona, Paidós, 2008. Esta sería una causa del imperio de la religión secular unida a la politización. Cfr. al respecto D. Negro, *El mito del hombre nuevo*. Madrid, Encuentro, 2009.

5 Sobre este tema, R. Brague, *La loi de Dieu. Histoire philosophique d'une alliance*. París, Gallimard, 2005.

un espacio concreto y, particularmente, dentro de éste, la de la acción política. A este respecto, es decisivo que el concepto a partir del cual se originó la política no es el de movimiento –*el cambio*– sino el de orden –*el equilibrio*–: su función consistía en reintegrar o restaurar el orden. Sin embargo, «la idea de cambio es hasta tal punto la idea central de nuestro tiempo, que todas las formas se presentan abocadas al cambio, siendo por tanto objetos de conjetura»[6]. Es una herencia de la física moderna.

La finalidad de la política clásica consistía, pues, en ajustar los concretos órdenes humanos que integran el espacio de lo prepolítico previo al orden político como parte del orden social concreto, regido por el Derecho, a la *Verdad* del orden natural universal, increado o por creación: a su Justicia, puesto que el orden social, aunque asentado en un espacio concreto de la Naturaleza, está ciertamente sujeto a desequilibrios o cambios debido a la libertad. Esta misión se encomendó a lo Político, que empezó así a distinguirse de lo Sagrado como si fuesen dos espacios distintos aunque estrechamente relacionados. A lo Político le correspondía hacer cumplir el Derecho, las reglas del orden natural universal en el que se insertan los órdenes sociales dentro de sus espacios concretos. Y la Política se constituyó como una forma específica de la acción humana relativa a lo Político, el orden de la vida en común, colectiva, como formalmente distinto del orden de lo sagrado, cuando se empezó a especular sobre la forma del orden político que satisficiese mejor el orden natural de las cosas. *El orden en un espacio concreto es, pues, el tema central del pensamiento político*. La *República* de Platón fue el primer estudio sobre lo Político como una esencia y sobre la Política como una forma colectiva de acción en relación con la Justicia del orden universal en un espacio concreto. La Política se refiere al espacio, no al tiempo.

El problema del pensamiento político moderno consiste en que, fascinado por el éxito de la ciencia natural, en la que tiempo es un factor principal, se inspirase en sus métodos a fin de determinar las leyes del orden humano. Además, el objeto de la ciencia natural consiste en descubrir las leyes que rigen la Naturaleza en la creencia de que en ella impera la necesidad (*anágké*, *necessarium*) y, por ende, es determinista. En cambio, en la política, lo necesario, lo permanente e inmutable –lo natural, *physikós*–, se reduce a la naturaleza (*physis*) humana que, en tanto humana es libre; por tanto, la Política ha de contar con la libertad humana, un principio de indeterminación; como ciencia, puede encontrar regularidades en un espacio y una situación con-

6 B. de Jouvenel. *El arte de prever el futuro político*. Madrid, Rialp, 1966. 14, p. 254.

cretos, pero excluyendo el determinismo. Sólo puede ser determinista muy relativamente –prudentemente– en lo que concierne a las circunstancias naturales, sociales, etc., en que se produce la acción humana.

La ciencia natural aspira a comprender intelectualmente las leyes del movimiento en el orden universal de la Naturaleza, que de otro modo parecería caótico y en este sentido azaroso e imposible de prevenir sus avatares. En cambio, las ciencias morales, a las que pertenece la política, sin descartar lo necesario en tanto natural, algo dado, se atienen al hecho de la libertad, que constituye el presupuesto de la moral. Por eso, las primeras pertenecen a los saberes teoréticos, que son contemplativos –etimológicamente, con-templar significa formar un templo a partir de la observación del cielo– y las segundas a los prácticos. En estos últimos, la razón, decía Hume, se guía por la costumbre, es decir, por la experiencia, y con más motivo en la acción humana, cuyos fines dependen de la imaginación del actor.

2.2. Devino así un problema el asentar la nueva ciencia política en la *certeza*, igual que las ciencias de la Naturaleza. Pues lo que buscaba el método cartesiano era la certeza, no la verdad. Esto alteró la política clásica, cuya finalidad era la Justicia según la *verdad* del orden, objeto de la metafísica. La búsqueda de la verdad aspira a conocer la realidad misma, tal como es; por eso es siempre insegura: no es más que un «templo» que contiene un aspecto de lo real. En contraste, la ciencia, al limitarse a contemplar los fenómenos de la realidad, las regularidades o leyes de sus movimientos o cambios en unas condiciones concretas, da seguridad, certeza.

En política predominaba el modo de pensamiento eclesiástico, de cuyo contenido se ha dicho que es una *complexio oppositorum*[7]. Este modo de pensamiento se atiene a la verdad del orden natural, un dato estable en tanto revelada y más dudosa o discutible en cuanto ha de ser completada a través de la investigación de la ley natural, verdadera en teoría e incierta, discutible, insegura, en la práctica. Lo único seguro es que el orden humano, como parte del natural, obedece reglas fijas establecidas por Dios –lo que hace idénticas la ley divina y la ley natural–, a cuyo conjunto se llamaba el Derecho Natural. De ahí que se dedujesen de este último las reglas del orden social en el que además opera la libertad: la Moral, el Derecho y la Política, controlados o probados por su conformidad con la verdad revelada.

7 Vid. H. Quaritsch (ed.), *Complexio Oppositorum. Über Carl Schmitt*. Berlin, Duncker & Humblot, 1988.

Frente a este naturalismo universalista, el nuevo modo del pensamiento político se hizo paulatinamente particularista, excluyente, ideológico, a medida que renunciaba a ser contrastado epistemológicamente con la revelación. Se podría decir que le dio la vuelta al famoso dicho del canciller Bacon «saber es poder», convirtiéndolo en la práctica en «poder es saber». Y, por cierto, como la autoridad se basa en el saber, el conocimiento, se confundió con la *potestas* comenzando la degradación y el descrédito de la *auctoritas*.

2.3. Hobbes, para quien «las leyes de Dios ... no son otra cosa que las leyes de la Naturaleza»[8], imaginó y construyó el mito del Estado –un dios mortal–, como una nueva forma de lo Político que, por definición, concentra el poder y la actividad política, aplicando el nuevo método científico a su «nueva ciencia de la política».

El resultado fue esa mítica forma artificial del orden humano asentada en la certeza y seguridad del Derecho legislado –Bodino ya había distinguido entre el Derecho y la ley reduciendo esta última a un fenómeno puramente humano[9]–, del que se hizo la fuente de la verdad política en tanto explicitación de las leyes naturales: *auctoritas* –el poder del dios mortal– *non veritas facit legem,* resumió Hobbes. La certeza de la nueva ciencia política excluye la libertad política por razones de seguridad. El Estado, el mismo un cuerpo colectivo, la absorbe o monopoliza, por lo que, a la verdad, hubiera sido mejor llamarla nueva ciencia de lo Político, la ciencia del Estado.

La certeza o seguridad de la nueva ciencia política se convirtió, pues, en la verdad de Estado, como dice Alain Badiou: la verdad utilitaria de la razón de Estado. Utilitaria porque, decía Jouvenel, sólo respecto al porvenir existen para nosotros conocimientos útiles: las leyes de la ciencia moderna son leyes del movimiento de los cuerpos y el Estado fue concebido como un cuerpo colectivo artificial capaz de moverse; es decir, apto para regenerar o innovar la vida colectiva mediante la neutralización de los conflictos naturales utilizando el poder de origen humano. Este poder se forma por consenso (*pactum subjectionis*). El consenso, al concentrar el poder de los consentientes, convierte la cantidad en cualidad de modo que el poder político conlleva una plusvalía que le hace superior a cualquier otro poder.

---

8 Fundó, siguiendo a Grocio, el Derecho Natural racionalista que, con razón, ha sido tildado de *naif*, ingenuo. Cfr. R. Rotermundt, *Staat und Politik*. Münster, Westfälisches Dampfboot, 1997. Pp. 61 ss.

9 Sobre este reduccionismo, que hace del hombre el único legislador, R. Brague, *Op. cit*, 14.

Por otra parte, la libertad política se identifica así, bajo el Estado, con la libertad de movimiento del cuerpo colectivo artificial, introduciéndose de este modo una concepción colectivista. La consecuencia es que, al equipararse la verdad política a la certeza racional según el poder, la estatalidad no tolera otra libertad política o colectiva –cuyo objeto son los asuntos comunes–, si no encaja en la verdad del Estado.

Es cierto que la política siempre ha tenido, como cualquier tipo de acción, una *ratio* específica. Pero la del cuerpo político artificial, la *ratio status*, se distingue porque *controla* todo el ámbito de la libertad política en aras de la seguridad, el fin del Estado, al que todo tuviera que plegarse, empezando por el azar político, la fortuna, para la que no hay lugar. El poder del Estado, aparato securitario, se opone *ab imis* al azar, a la fortuna.

2.4. Con estas premisas, el modo de pensamiento ideológico, coherente o idéntico con el estatal, interpretó *ad usum delphinis* la idea de destino, dando lugar a la pluralidad de ideologías queenseñan o pretenden enseñar el método correcto acerca de cómo *debe* actuar la estatalidad para realizarlo Pues, si el poder político estatal, justificado por la promesa de seguridad, decidesobre la verdad política, al ser ésta última utilitaria, las ideologías se multiplican. De ahí la creciente sensación de caos al ser artificial el orden estatal. Ha dado lugar incluso a una nueva rama de la ciencia política, la caología[10].

La tradición política se atenía a la condición humana, contaba con lo divino, el estado de naturaleza era un tema estrictamente teológico, y, por lo menos hasta Maquiavelo, el azar entraba en el cálculo político como la *fortuna*. Mas, aunque el azar conservó algún papel bajo la fórmula de los *arcana historiae*, poco a poco fue sustituido por el destino: por una parte, la idea del Estado está ligada a la de destino y, por otra, la verdad de Estado es aquello que tiene como cierto la ideología dominante en la estatalidad.

3. Sobre el azar en la historia

3.1. La casualidad, la suerte, la incertidumbre, la imprevisibilidad, la probabilidad, la fortuna en la vieja ciencia política, cuyo contrapunto en la nueva es la inseguridad terrenal que se quiere eliminar, son palabras relacionadas

---

10 Una introducción al tema es todavía el libro de G. Balandier, *El desorden. La teoría de las ciencias sociales. Elogio de la fecundidad del movimiento*. Barcelona, Gedisa, 2ª ed. 1990.

con el azar[11]. Las diferencias semánticas entre ellas estriban en las condiciones generales de la acción humana concreta, el lapso de tiempo al que se refieren, las circunstancias espaciales, y el tema o asunto con el que se relacionan. El azar, que es el núcleo, gira en torno a dos ideas centrales, la finitud, contingencia e ignorancia humana, y la libertad.

Donde se percibe mejor el papel fundamental del azar es en el conocimiento histórico. Raymond Aron llegó a decir en su *Introducción a la filosofía de la historia*: «el hecho histórico es por esencia irreductible al orden: el azar es el fundamento de la historia»[12]. Comentando esa frase, Reinhart Koselleck aparenta corregir a Aron: «el azar, dice Koselleck, es una categoría pura del presente» [13]. Esto es: una categoría política. Efectivamente toda política se inscribe en el tiempo, es histórica, si bien su resultado, lo que ha ocurrido, deja de ser azaroso o casual: es un hecho. Y de los hechos ya decía G. B. Vico: *vero quia factum*.

Según esto, para la historiografía, en tanto se refiere al pasado, el azar no sería un problema. Cabría decirlo de otra manera remedando a Hegel: todo lo histórico es cierto y, por ende, necesario, racional, pues, como ha pasado y pertenece al pasado es completamente independiente del azar, que ya no puede afectarle. En este sentido se podría decir que la verdad política es la verdad histórica y que esta última es la causa de que la historia política sea la gran síntesis de lo histórico.

Ahora bien, siendo cierta la irrefutabilidad de los *facta*, la frase de Aron sigue siendo pertinente: lo que hace la historiografía al atenerse a los hechos y a los hechos-acontecimiento es prescindir del azar. Aunque constituya su causa es como si no existiese. La tarea del historiador consiste en encuadrar los he-

11 Ferrater Mora resume en su *Diccionario de Filosofía* las tres posiciones dominantes en torno a la idea de azar: 1) Habría azar en toda la realidad, tanto en la natural como en la social y la histórica. 2) No hay azar en la Naturaleza sino en la Historia. 3) El azar no sería más que un concepto: se sostiene que hay azar sólo porque se desconocen algunos elementos en el encadenamiento universal de todos los fenómenos.

12 París, Gallimard, 1948. I, I, p. 20. Aron explicaba que el continuismo no es histórico, por lo que no se explica íntegramente por leyes: «la historia se interesa por los acontecimientos definidos esencialmente por su localización espacio-temporal, al contrario de las ciencias teóricas que establecen leyes abstraídas de lo real y válidas para conjuntos aislados». Una aguda reivindicación del azar en O. Marquard, *Apologie des Zufälligen*. Stuttgart, Reclam, 1986.

13 *Futuro presente. Para una semántica de los tiempos históricos*. Barcelona, Paidós, 1993. 8, I,p. 155.

chos como datos significativos o interesantes, que pertenecen a lo que llamaba Heidegger la *Historie,* en los acontecimientos: estos últimos son también hechos, pero por su específica *intensidad* han conmovido hondamente la sensibilidad de la conciencia colectiva. Para el historiador, vienen a ser como un precipitado en que el azar sintetiza los meros hechos o datos. Ejemplos no faltan: la revolución francesa, una serie de hechos, muchos de ellos anecdóticos que desembocaron inesperadamente en el gran acontecimiento[14]; el golpe de Estado de Lenin que dio lugar a la revolución soviética; el éxito de la «revolución» culturalista de mayo de 1968; ... De la combinación de acontecimientos y hechos (que encubren a los primeros)[15] resulta la historia como *Geschichte.*

Así pues, la historia como *Historik* o teoría de la historia, exige que los actos humanos se enmarquen entre acontecimientos a fin de determinar un tiempo históricamente seguro, el tiempo cronológico. Es decir, el tiempo histórico, uno de los innumerables tiempos que existen, como decía ya Herder contra Newton y Kant: según Herder, «en un tiempo del universo hay un número incalculable de tiempos»[16].

3.2. El trabajo de historiar consiste, pues, en rastrear y descubrir datos dispersos en el espacio, quizá incongruentes o incluso contradictorios entre sí, e interpretarlos *wie es eigentlich gewesen*, tal como han sido, según la muy conocida fórmula de Ranke[17], a la luz de los acontecimientos. Y puesto que los acontecimientos y los hechos que atraen la atención del historiador reflejan acciones humanas, y los actos humanos están regidos por las ideas, el historiador traduce a ideas los hechos y acontecimientos que selecciona por su intensidad en la conciencia colectiva, debida, precisamente, al componente de azarosidad que entrañan y al que su consumación pone fin: el acontecimiento como un hecho convierte lo dudoso en algo cierto. Y el historiador,

---

14 Vid. la primera parte de *La Teoría pura de la República* (en prensa) de A. García-Trevijano.

15 Seldmayr hablaba muy expresivamente en la Introducción a *Verlust der Mitte* (1954), de «fenómenos esenciales» y «fenómenos triviales que encubren a los primeros». Existe una trad. española de ese famoso libro con el título *El arte descentrado. Las artes plásticas de los siglos XIX y XX como síntoma y símbolo de la época*. Barcelona, Labor, 1959.

16 Cit. en R. Koselleck, *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*. Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1979. Vorwort, p. 10. Vid. XIII, II, p. 309 en la ed. española antes mencionada por la que citaremos en lo sucesivo

17 *Op.* y *loc. cit.*

seleccionando los acontecimientos-hechos-ideas que juzga significativos, construye con ellos conexiones temporales de sentido aplicando, en aras de la compresión, los conceptos teóricos de las ciencias de la acción humana[18]. Con este modo o método, la interpretación de lo histórico se asemeja a una obra de arte, sugería asimismo Ranke, pues la misma elección de los hechos y acontecimientos, es de orden estético, cuestión de sensibilidad.

3.3. Por lo demás, queda en pie lo de Aron y Koselleck: la historia la hacen los hombres con su libertad. Pero al ser limitados su conocimiento o su saber, siempre tendrán que contar con el azar como una categoría pura del presente. Y esto afecta a la política. Es notorio que muchos políticos acostumbran aún hoy en día a consultar oráculos, adivinos y nigromantes como precaución o prevención contra el azar. Evitar lo azaroso o, como decía retóricamente Maquiavelo, seducir y si llega caso violentar a la Fortuna, que es como llamaba al azar en política el escritor florentino, constituye una regla elemental de la política.

4. El objeto de la política

4.1. En el sentido estricto, clásico, de lo Político como custodio del orden, conforme a la visión universal del orden natural en que se inserta, el presupuesto de la Política es la libertad. Lo Político es una esencia como decía Julien Freund; la Política una forma de acción. Su legitimidad –la legitimidad es garantía de previsibilidad–, así como la responsabilidad imputable a los actos humanos libres, entre ellos los políticos[19], depende de la conformidad con la visión del orden universal. Cuando a éste le sustituye el orden artificial estatal, la legitimidad se identifica, obviamente, con la legalidad: el positivismo jurídico es inherente a la estatalidad. Es lo que ocurre de forma cada vez más evidente desde la revolución francesa.

Por otra parte, al ser lo Político algo dado, inevitable, que está siempre ahí, la política se refiere, pues, a lo facticio, a lo que es agible, o sea al tiempo presente, no al tiempo que fue o va a ser: su objeto consiste en conseguir que el orden político actual, que vela por el equilibrio, la estabilidad del orden social, se ajuste a la justicia, virtud moral que oficia de idea reguladora de la

18 Cfr. L. von Mises, *Theory and History. An Interpretation of Social and Economic Evolution*. New Haven and London, Yale University Press, 1957. (Hay trad. española)

19 «Se debe llamar 'acción', decía Jouvenel, a toda conducta del sujeto que no aparece como efecto necesario de las presiones exteriores ejercidas sobre él». *Op. cit.* 4, p. 48.

libertad política, libertad colectiva. De ahí que la política se atenga a la experiencia siendo el sentido común el fundamento de la *ratio* política.

Contando con que los conflictos son inevitables a causa de la libertad humana –movida por los deseos miméticos diría René Girard–, la política no aspira a establecer un orden político eterno o la paz perpetua (la «guerra perpetua», ironizaba Leo Strauss): busca el equilibrio, como pensaban Maquiavelo y los escritores florentinos de su tiempo[20]. Ni el pasado atópico, ni el futuro ucrónico, constituyen su objeto. Precisamente para precaverse contra el azar o la fortuna, su objeto es el tiempo presente, se atiene a la experiencia y su principal órgano intelectual es el sentido común en que se apoya la tradición.

4.2. En efecto, lo que fue, realidad desrealizada diría Zubiri, no es materia para la acción política; sólo lo es indirectamente en tanto historificado, mineralizado, acumulado como un cadáver –como *Realität*, decía el joven Hegel siguiendo a Schelling, por entonces su maestro *ex auditu* y *ex lectione*– que forma el sustrato de su materia, la experiencia y la *necessitá delle cose*. Como pensaba Maquiavelo, la política, en tanto saber sapiencial y en la práctica un arte, puesto que la naturaleza humana es siempre la misma, ha de tener en cuenta las lecciones del pasado, justamente para sortear el azar: *historia magistra vitae*. La historia pervive como tradición (no por cierto como «memoria») en la que se asienta el sentido común.

4.3. La política tampoco se refiere al futuro, a lo que será. Ni siquiera es futuro lo que concierne a las consecuencias calculables, según el estado de cosas, de las decisiones políticas; menos aún se refiere a lo que debiera ser, como si el deber fuese lo necesario, en cuyo caso deriva en moralismo voluntarista. Como no existe ninguna experiencia del tiempo futuro, políticamente es constitutivamente incierto, azaroso[21]. «El porvenir, decía Jouvenel, es para el hombre en tanto sujeto actuante, dominio de la libertad y del poder, y para el hombre en tanto sujeto que conoce, dominio de incertidumbre»[22].

---

20 Vid. J. G. A. Pocock, *El momento maquiavélico. El pensamiento político florentino y la tradición republicana atlántica*. Madrid, Tecnos, 2002.

21 Es curioso como el futurismo ha penetrado en la misma Iglesia, cuyo objeto es la eternidad. Por ejemplo, el Credo de Nicea terminaba con la afirmación «creo en la vida eterna»; ahora se ha divulgado la versión «creo en el mundo futuro». ¿Ha sustituido la Iglesia a la religión por la utopía? ¿No piensa ya la Iglesia *sub specie aeterniatis* sino *sub specie temporis*?

22 *El arte de prever el futuro político*. Introd., I, p. 18.

Respecto al futuro, la política, cuya virtud principal es la prudencia, la sapiencia[23], no actúa porqué sino, en vista de, decía el gran jurista Ihering: se limita a calcular *las consecuencias previsibles según el tiempo presente* de sus acciones a corto plazo y, conjeturando, a medio plazo; pues en el largo plazo, el cálculo y la conjetura son arriesgados ya que se entra en lo dudoso y azaroso: como el tiempo habrá cambiado, la previsión y la decisión se basan en este caso tanto en la conjetura como en la adivinación. El cálculo –la relación medios-fines– y la conjetura sobre el tiempo futuro son prácticamente imposibles. Esto no obsta a que la previsión prudente del futuro caracterice a las decisiones políticas del «hombre de acción» que desprecia los hechos actuando audazmente. La audacia es un rasgo del hombre de acción. No obstante, en política, dado su carácter colectivo, la audacia puede dar en aventurerismo.

Las decisiones políticas se diferencian de las meramente administrativas en que mientras éstas se atienen a los hechos y al orden jurídico presente, aquellas alteran o pueden alterar excepcional e innovadoramente ese orden jurídico en el que descansa el orden social como un todo[24]. Pues, la política siempre reobra sobre el Derecho, que es el equivalente en la vida social a la Matemática en las ciencias naturales: su método de ordenación (no de organización, palabra que implica coacción). De ahí la «organicidad» de la política de la que la hablaba Jünger en contraste con el prurito de organización de la estatalidad.

4.4. La gran diferencia entre la política clásica y la nueva, que fue gestándose a lo largo de la modernidad, consiste justamente en que en aquella es el Derecho, en el que es fundamental el sentido común, lo que ordena la vida social; en la nueva, la Matemática, que pretende hacer cierta la conjetura prescindiendo del sentido común, ha venido desempeñando cada vez más ese papel; de ahí el carácter artificialista de la nueva política, coherente con la abolición por Kant del sentido común al sustituir el saber por la creencia (lo

23 A. Buela traduce correctamente *phronesis* por sapiencia en su edición –la primera en español– del *Protréptico* de Aristóteles. 2ª ed, Buenos Aires, Cultura et Labor, 1993. La filosofía práctica es un saber sapiencial, fundado en la experiencia, lo que chocaba con el racionalismo político. Es significativo que Kant, en quien culmina el pensamiento racionalista, decidiese sustituir, bajo la influencia de Hume, el saber por la creencia, como advierte el mismo en el prefacio a la segunda edición de la *Crítica de la razón pura*: «he debido, pues, abolir el *saber* con objeto de poder obtener un sitio para la *creencia*».

24 Vid. D. Negro, *Historia de las Formas del Estado. Una introducción*. Madrid, El Buey Mudo, 2010. III, 7.

que abre el camino al modo de pensamiento ideológico). En el fondo, la nueva política confía en que el poder consiga que el cálculo y la conjetura coincidan con el resultado.

En fin, si la política se limita, o debiera limitarse en principio, a lo facticio, a velar por conservar el equilibrio –a custodiar el modo de vivir decía Oakeshott– ateniéndose al sentido común y al Derecho, es, justamente, porque sobre ella gravita siempre lo incierto, lo azaroso, lo que los antiguos y Maquiavelo llamaban la Fortuna, diosa esquiva y caprichosa, y los modernos inseguridad[25]. De hecho, la fortuna, el azar, la incertidumbre, la probabilidad, la inseguridad y otros parónimos o sinónimos son siempre como presupuestos del pensamiento político, que busca la forma de orden concreto más justa, armónica o equilibrada, posible en la práctica, es decir, de acuerdo con la *necessitá*, como afirmaban ya Platón y Aristóteles. Se podría decir que la política consiste en ajustar la vida colectiva –por eso es una forma colectiva de actuar– al ritmo del tiempo que marca la libertad, conservando así la legitimidad del orden político; en ajustarla a lo que llamaba Hegel el *Weltgeist*: mantenerla en forma.

Sin embargo, una característica del pensamiento político moderno, consiste en que empezó a considerar el azar un presupuesto con el que, ciertamente hay que contar, pero, por decirlo así, en un sentido negativo, como un enemigo batir: considerándolo la causa del mal, se trataba de combatirlo hasta eliminarlo. Es decir, el *leit Motiv* del pensamiento propiamente moderno, y no sólo en materia política, comenzó a ser la lucha contra la casualidad, el azar, la fortuna, la incertidumbre, la inseguridad, el mismo Derecho, para erradicar el mal. En esa atmósfera, aparecieron las filosofías de la historia.

5. Las filosofías de la historia

Afirmado el Estado, la nueva actitud se puso de manifiesto entrado el siglo XVIII en el ámbito de la historiografía. Se trataba de darle un carácter científico para, como es propio de la ciencia, prever el futuro. Invirtiendo el sentido del mito de la Edad de Oro, comenzó una especie de lucha por la cultura guiada por la idea de cambio, en orden a desterrar el azar, apareciendo las filosofías de la historia. Hasta Goethe llegó a sentirse incómodo ante el azar.

Las filosofías de la historia son secularizaciones o politizaciones cientifi-

---

25 La transformación de la fortuna en inseguridad es, metafísicamente, una consecuencia del averroísmo y, teológicamente, del protestantismo.

cistas de la teología de la historia, al mismo tiempo verdadera e incierta: destierran de ella la incertidumbre sobre el porvenir, siendo el actor principal el Estado, depositario y propietario del Poder. Contrapusieron de tal modo el Poder al Azar, que tales filosofías, más o menos elaboradas, podrían calificarse de filosofías de la historia del poder. En realidad, lo que hicieron fue adaptar la teología de la historia, para la que la forma de la historia es la cruz, a la visión cratológica de la política estatal a fin de que en ella todo fuese necesario y lineal: se trataba de dominar el tiempo[26].

En rigor, el único continuismo o determinismo de la historia es el cronológico. Mas la idea impulsora subyacente a esas filosofías es la firme creencia, heredada de la teología cristiana, en el triunfo final del bien sobre el mal. Y utilizando el criterio cuantitativo como si fuese cualitativo, prevalece en ellas, en tanto filosofías, el continuismo sobre la discontinuidad. Deben precisamente a este continuismo el carácter optimista que facilitó su difusión alimentando la idea de progreso.

La existencia y realidad del mal es una cuestión teológica. Pero de este modo, la idea de destino –de fatalidad, dijo luego Tocqueville– acabó por contraponerse a la del azar. Y, para el modo de pensamiento histórico dominante desde entonces, las variaciones o rupturas en que es tan pródiga la historia –en realidad es lo que la constituye–, se redujeron a una unidad que tiende vectorialmente hacia la redención de la humanidad. El monismo continuista, que omite o doblega la diversidad de lo histórico, hizo del conocimiento histórico el gran truchimán, diría Ortega, y de la Historia una esencia, decía Zubiri.

Tal es el meollo del historicismo, cuyo falso esencialismo[27], como mostró Popper, tiene por regla operativa fundamental el considerar idénticos lo in-

26 No obstante, habría que distinguir entre aquellas filosofías que mantienen la conexión con la teología como las de Hegel (luterana) o von Lassaulx (católica) y las claramente ateas o ateiológicas de Condorcet, Comte, Marx, etc. En las primeras, la Providencia deja abierto lo que en términos seculares se puede llamar el azar: por ejemplo, la famosa «astucia de la razón» hegeliana. Las segundas son fatalistas, prescinden del azar.

27 La diferencia entre la interpretación propiamente histórica y la esencialista consiste en que aquella ve la historia como un repertorio de *posibilidades* abiertas por el tiempo pasado, y, distinguiendo entre los hechos y los acontecimientos, concede tanta importancia a las continuidades, como a las discontinuidades. Sin primar absolutamente las discontinuidades, como hace la filosofía de la historia, acepta que el acontecimiento puede ser el resultado de hechos anteriores y simultáneos, condicionando a su vez, sin determinarlos, los hechos posteriores.

condicionado moral, el deber, y lo necesario. Con el historicismo se impuso la interpretación histórica continuista o determinista que permite profetizar el futuro como un proceso hacia el bien y, por tanto, de progresiva perfección moral[28]. Ésta fue la idea impulsora de la revolución francesa de la que salieron las ideologías, todas ellas deterministas.

En lo que concierne a la política, como descansa inexorablemente en la experiencia histórica, empezó a perder su objeto, el presente, transformándose en un eslabón en la marcha hacia el destino, palabra sin contenido concreto –a no ser en el sentido antiguo, que infiriéndolo de la Naturaleza como *physis* evoca la ignorancia de lo que será, del tiempo futuro–, hasta que las ideologías empezaron a atribuirse su realización, cada una de ellas según su particular punto de vista. «Lo que en el ámbito de la concepción pre-historista de la historia era producido por la Fortuna, en la modernidad, decía Koselleck, lo hace la ideología, que, en la medida en que necesita continuamente de nuevas manipulaciones, se presenta como revestida de una legitimidad definitiva»[29]. La ideología tiene por objeto controlar la evolución del tiempo, del espíritu en el sentido en que decía el joven Hegel *Geist ist Zeit*, el espíritu es tiempo. Las ideologías aspiran a conquistar la eternidad identificándola con el tiempo presente: realizadas sus pretensiones, el tiempo quedaría fijado, inmovilizado como un eterno presente. Su propósito es dominar la historia y anularla.

6. La crisis de la política: el destino sustituye al azar

La idea de destino se relaciona, pues, con la crisis de la inteligencia política, una consecuencia de la del saber (de *sapere*, sabor) político, basado en la experiencia. Su verdadero objeto ya no es el presente sino el futuro. Tradicionalmente solían gobernar los ancianos; como ahora predomina el futurismo suelen gobernar gentes cada vez más jóvenes sin experiencia.

Se ha dicho hace tiempo que la ciencia política, habiendo dejado de ser una ciencia de la práctica, ha perdido su objeto o está buscándolo[30]. Leo

28 A ello se había opuesto ya el providencialista Ranke con su famosa frase *jede Epoche ist unmittelbar zu Gott* (cada época se relaciona directamente con Dios).

29 *Op. cit.*, VIII, 3, p. 171. Frente a esa pretendida legitimidad de la ideología, objetaba Aron en *Op.cit.,* tras examinar la marxista, que «la multiplicidad de fuerzas no se compone en una dialéctica total, previsible en tanto racional». IV, 2ª, III, p. 391.

30 Vid. el libro clásico de W. Hennis, *Política y filosofía práctica*. Buenos Aires, Sur, 1973. Este libro se subtitula en su original alemán, «Un estudio en torno a la reconstrucción de la ciencia política».

Strauss proponía al respecto recuperar la concepción clásica de la política. Y los tres temas metapolíticos aludidos son claves, junto con el del estado de naturaleza, para la comprensión de la *Weltanschauung* que inspira la política contemporánea: a ellos se debe sin duda que la filosofía y la ciencia política se hayan desentendido de la praxis como búsqueda sapiencial del orden justo[31].

La idea de lo necesario científicamente como el destino constituye seguramente, a partir de la revolución francesa, una de las causas principales de la crisis o revolución permanente de la civilización occidental, debido a que la actividad estatal se orienta a realizarlo. De hecho, el modo de pensamiento ideológico, que se guía esa idea, apareció con el Estado-Nación, constituyendo la causa última del generalizado relativismo contemporáneo. De ahí el auge de la idea de cambio como el *motus* de la política estatal orientada a actualizar, hacer real, el destino de humanidad.

Al margen de la historia, la casualidad, la fortuna, el azar, la incertidumbre, la inseguridad, son motivos centrales que guían a las distintas ciencias; éstas persiguen controlarlos o, al menos, prevenirlos luchando contra la volubilidad del tiempo para conseguir la seguridad. Así, cada una de ellas tiene su propio concepto o institucionalización de la temporalidad, por lo que, siguiendo el precepto cartesiano, no buscan la verdad sino la certeza: la ciencia, decía Álvaro d'Ors, posee objetividad, pero no verdad; sus resultados son verdaderos a costa de mutilar la totalidad del tiempo para circunscribirlos al momento considerado y en la forma en que lo consideran. La atmósfera se impregnó de securitarismo y en nombre del destino necesario de la Humanidad, comenzó la lucha a muerte contra el azar.

En la inseguridad se ha visto siempre un *Triebfeder* de la ciencia política moderna en busca de seguridad, hasta el punto de sustituir en ella a la justicia, que era el *motus* de la política clásica. Conforme al espíritu científico moderno, muy distinto al de la vieja *epistéme* naturalista, la nueva ciencia política, fundada por Hobbes, necesita del conocimiento objetivo, cierto, seguro, necesario para controlar y prevenir mediante el Poder el tiempo, lo azaroso, que el pensamiento cristiano remitía a la Providencia y Maquiavelo simbolizaba con la diosa *Fortuna*.

---

31 Decía Hans Seldmayr desde su punto de vista de historiador del arte, en su breve Introducción a *Verlust der Mitte* (1954): «nuestra época se halla emplazada, no sólo en el dominio individual sino también en el colectivo, a la tarea de ir convirtiendo en consciente lo subconsciente, ganando así una nueva espontaneidad y una nueva inocencia». Esto vale también para la ciencia política.

Fue así como el arte político se transformó paulatinamente a partir del gran pensador inglés, en ciencia del poder (cratología) a fin de conseguir seguridad. Poco a poco perdió su carácter práctico al autolimitarse lo Político al fenómeno del poder y convertirse en una parte de la filosofía teorética, para la que todo es presente[32], un tiempo universal. Considerada deseable e inevitable la realización del destino, se procedió políticamente a acelerarla mediante el poder invocando la seguridad como condición para orientar la vida social en el sentido deseado. Y esto afectó a la política, que perdió su visión de las libertades concretas dentro de la totalidad para dedicarse unilateralmente a la implantación de la seguridad, primero la social, luego la total, imponiendo la visión estatal, ideológica, de la realidad como si el Estado, en lugar de la divinidad, fuese la realidad de las realidades concretas.

Excluida la retórica, la lógica de la política como ciencia sapiencial, el saber político ha llegado a ser al final una teoría científica del sistema político, en el que todo está o debiera estar precisado, seguro conforme a su lógica interna, sin que escape nada al poder de la necesidad del sistema. Al ser la libertad colectiva el presupuesto de la política como actividad, desaparece en ella lo específicamente político[33]. Y es que, decía Wilhelm Hennis, «la moderna ciencia política europea ha sucumbido al peligro de tomar sus conceptos, presuntamente generales, que exponen la esencia de la cosa, no de esta esencia, sino de su representación contemporánea. En vez de reflexionar sobre la época en que se encuentra la ciencia política, refleja más bien la época». Hennis responsabilizaba a Descartes: «el concepto de esencia de Descartes tiene que conducir necesariamente a excluir de hecho las ciencias de la praxis»[34].

Débese esto a que la política concebida como una ciencia teórica no se circunscribe a encauzar o paliar los conflictos sino, de acuerdo con su carácter abarcador, a la doble tarea de acabar con la inseguridad y erradicar el mal para realizar el destino de la especie. En ambos casos ha de someter al azar como el haz de posibilidades en que se manifiesta y realiza la libertad. En consecuencia, la propia libertad se reduce en el mejor caso a la elección entre alternativas tal como se la contempla en el momento presente.

---

32 Vid W. Hennis, *Op. cit.* Este autor llamaba ya la atención sobre el hecho de que hubiera desaparecido prácticamente la Teoría del Estado, pese a ser lo Político, modernamente, el Estado.

33 Útil todavía en relación con esta problemática, H. Busshoff, *Racionalidad, crítica y política. Una introducción a la filosofía de lo político y a la teoría de la politología.* Buenos Aires, Alfa, 1980. El autor concluía preguntándose: «¿Ciencia como política? ¿Política como ciencia?».

34 *Op. cit.* I, pp. 20-21 y VI, p. 132.

7. Del naturalismo de Maquiavelo al artificialismo de Hobbes

La comparación entre Maquiavelo y Hobbes ilustra el cambio producido en la visión de la política.

7.1. Ambos eran humanistas, pero Maquiavelo, varias generaciones anteriores a Hobbes, era todavía un medieval. Por lo menos en el sentido de que el pensador inglés –otro gran escritor– participaba ya de la nueva actitud del hombre moderno ante la Naturaleza. La revolución astronómica será una causa principal del artificialismo del pensamiento moderno y contemporáneo, impensable según el antiguo concepto de Naturaleza.

Los hechos obligaron a revisar las teorías astronómicas, y de la revolución astronómica, dice Rémi Brague, resultó, frente a la creencia ancestral, la muerte del cosmos y la probable del cielo. «El cosmos moderno, escribe Brague, es éticamente indiferente. La imagen del mundo que sale de la física según Copérnico, Galileo, Newton, es la de un juego de fuerzas ciegas en el que no hay lugar para la consideración del Bien»[35]. Y el Bien desconectado de la Naturaleza tendrá que ser definido con criterios humanos. Así, en política, la idea de Bien Común empezará a ceder ante la de interés público, el interés del Estado. Según esto, en cierto modo, el origen del Estado como un artificio es la astronomía. Pues, muerta la Naturaleza todo lo natural es maleable, manipulable.

7.2. El artificialismo se encuentra en cierto modo en el relato del *Génesis* sobre la Creación. Una sustancial diferencia es que ahora será de origen humano[36]. Producción, no Creación es la idea que se ajusta a la del Estado como un ente artificial, científico, neutral, producido por el hombre, capaz de controlar y eliminar las «fuerzas ciegas» del estado de naturaleza caída que le sirve de presupuesto: aquello que por desconocido e incontrolable, aunque nombrable, es para el hombre, incidental, casual, azaroso, causa de conflictos, de inseguridad y de muerte. Un amplio dominio cuya administración le correspondía según Maquiavelo a la diosa Fortuna, cuyos designios procuraban escrutar tan cuidadosamente los antiguos antes de tomar

35 *La Sagesse du monde. Histoire de l'expérience humaine de l'univers.* París, Fayard, 1999. XII, p. 272. Vid. todo el capítulo de este libro fascinante y esclarecedor.

36 Cfr. H. G. Huyn, *Seréis como dioses. Vicios del pensamiento político y cultural del hombre de hoy.* Madrid, El Buey Mudo, 2010.

alguna decisión, entre ellas las de trascendencia política. Ahora lo administrará el hombre.

Otra diferencia entre Maquiavelo y Hobbes consiste en que, en el mundo humano, el «juego de las fuerzas ciegas» era para Maquiavelo el conflicto de las voluntades humanas movidas por sus pasiones. Lo que describe es como pueden conseguir sus fines mediante el uso racional del aparato estatal al servicio de la pasión del poder: «En este librito [*El príncipe*] que envío a Vuestra Magnificencia [Lorenzo de Médicis] concreto, con atención y con cuidado, todas mis observaciones…». Para Maquiavelo, la política era cosa de personas y acciones concretas. Para Hobbes, la política es la actividad del Hombre Artificial, un impersonal dios mortal.

7.3. La gran innovación de Maquiavelo consistió empero, sin quererlo, en describir el poder como inmanente, en tanto dependiente del hombre dotado de la *virtú* necesaria para utilizarlo en su beneficio suponiendo que fuese capaz de atraer a la Fortuna. *Lo Stato* maquiavélico se podría describir como un Estado de Poder; pero como un instrumento al servicio de la *virtú* del príncipe. En cambio, el hobbesiano es un Estado Político Objetivo cuyo concepto es ya equivalente al de una máquina bien organizada en la que no se deja nada al azar, y a cuya *ratio* ha de someterse la del príncipe[37]. En este caso, la experiencia es secundaria y, como se ve a menudo, innecesaria.

8. El estado, una forma de orden artificial securitario

8.1. «La autoridad política es necesaria, escribía Jouvenel, para que haya bastante de cierto en lo incierto, para que haya algo «fiable» sin cerrar posibilidades, muros con perspectiva»[38]. Y la intención de Hobbes al construir el Estado era exclusivamente securitaria. Una máquina no tiene pasiones, opera siempre uniformemente y su actividad es segura. El problema es que el horizonte de las posibilidades humanas, históricas, se reduce a las de la máquina.

En realidad, Hobbes no inventó el Estado, como tampoco lo había hecho Maquiavelo. Dejando aparte de que el Papado medieval llegó a ser de hecho un Estado –en este sentido se utilizó ya la palabra *status* en el siglo XIII– e

37 C. Schmitt, «El Estado como mecanismo en Hobbes y en Descartes». *Razón Española*. Nº 131 (mayo-junio 2005).

38 *Op. cit.* 18, p. 401-402.

incitó a otros poderes a imitarle[39], ambos se encontraron con el hecho y la palabra, de uso corriente en las pequeñas ciudades italianas que tenía a la vista el escritor florentino, quien no dejaba de percibir que podía ser inadecuada para los grandes poderes territoriales que estaban fraguándose en España, Francia, Inglaterra, incluso en Alemania, aunque en este caso advertía las dificultades del emperador Maximiliano que explicó luego Hegel[40].

En efecto, la palabra *stato* es ambivalente[41]. Originariamente, aparte del significado atribuido a la posición de las personas –estado religioso, estado civil, etc.–, se refería, como ocurre por ejemplo en el libro de Don Quijote y todavía se emplea hoy, a un territorio de cierta extensión del que alguien es propietario. Los italianos utilizaron el participio del verbo *stare*, *lo stato*, lo que está ahí, para designar el aparato de poder instituido al servicio de las dictaduras establecidas en las ciudades del norte y el centro de Italia, antiguas comunas republicanas que empezaron a devenir *Signorie*, Señorías, a partir del siglo XIII. La lectura de *El príncipe* difundió el uso de la palabra y, al pasar a denominarse Estados esos y otros grandes poderes, o por lo menos más grandes que las ciudades italianas donde había adquirido su significación política, la palabra se transformó en el término usual para designar lo Político, y acabó siendo un concepto capital en la cultura y la civilización europeas[42].

---

39 Vid. el resumen que ofrece R. Brague en *La loi de Dieu*. 9.

40 Vid. las tres relaciones de Maquiavelo sobre Alemania en *Escritos políticos breves*. Madrid, Tecnos, 1991. De Hegel, *La Constitución de Alemania*. Madrid, Tecnos, 2010.

41 Sobre esto, A. Passerin d'Éntrèves, *La noción del Estado*. Barcelona, Ariel, 2001.

42 Lo resumía muy bien Carl Schmitt en su famoso ensayo «El Estado como concepto concreto vinculado a una época histórica» (*Veintiuno*, Nº 39, otoño 1998): «Hasta qué extremo el concepto Estado se ha convertido para Europa en omnímoda idea ordinal. Se manifiesta, finalmente, en el hecho de que fuera posible convertirlo en el siglo XIX en concepto genérico aplicado a todos los tiempos y pueblos y en la concepción del orden político por antonomasia en la historia universal. Aún hoy en día, hay quien habla del 'Estado antiguo' de los griegos y romanos en lugar de la Polis griega o la República Romana, o se refiere al 'Estado alemán de la Edad Media'. De este modo, una forma concreta de organización específica de la unidad política, enteramente vinculada a una época y condicionada por la historia, pierde su lugar en ésta a la vez que su contenido típico. Con su engañosa abstracción se la aplica a tiempos y pueblos totalmente diferentes proyectándolos sobre formaciones y organizaciones de carácter completamente distinto. Es probable que esta enfatización del concepto de Estado elevándolo a la categoría de organización política de todos los tiempos y pueblos acabe, en un futuro próximo, cuando termine la época de la estatalidad»

8.2. Hennis, que por cierto presta poca atención a Hobbes, imputa a Maquiavelo la deriva de la ciencia política tradicional. Según él, fue el primer pensador político que perdió la conciencia de la relatividad de los conceptos políticos. Maquiavelo popularizó ciertamente la idea del Estado. Sin embargo, aparte de que la política era para él una lucha entre poderes personales por la posesión de territorios, su *Stato* designaba solamente un instrumento o artificio menor al servicio de la voluntad del Príncipe, cuya cualidad principal era, debería ser en aquellos tiempos, según Maquiavelo, la *virtú*.

No es que descartase la prudencia, sino que, dado el estado de cosas y más tratándose de príncipes nuevos, pasaba a un segundo plano. La *virtú* personal, la fortaleza, hasta entonces la tercera en la jerarquía de las virtudes cardinales, era decisiva para que pudiese triunfar el *principe nuovo* que quiere conquistar o crear un *Stato*. Sin virtú no podría engañar, seducir o dominar, a la *Fortuna* para ponerla a su favor.Pero una vez conquistado o erigido un *Stato*, la prudencia vuelve a ser la virtud principal, pues tiene que establecer el nuevo equilibrio que le permita al príncipe conservar el poder[43]. Todo esto separa radicalmente *El príncipe* de *Leviatán*. Maquiavelo no vio en el Estado un organismo securitario sino un aparato al servicio de poderes personales.

8.3. Tampoco imaginó ni construyó nada, limitándose a describir y examinar lo que veía con frío realismo y bastante ironía. Para Rousseau, *El príncipe* era una sátira. Sin embargo, el tímido Hobbes tan audaz en el plano intelectual, convirtió *lo stato* en un Estado de Paz (L. Strauss) al imaginarlo y diseñarlo como una máquina capaz de abducir o encapsular el poder político de origen humano, para, una vez neutralizado despersonalizándolo – como proponía Bodino con su innovadora teoría jurídica-política de la soberanía –, ordenarlo de tal manera que se produjese objetivamente, sin concesiones a la arbitrariedad ni al azar.

9. Lo Político, contra el mal

La innovadora idea de Hobbes, el padre del artificialismo más bien que Bodino, surgió en un ambiente muy distinto al de Maquiavelo. Para Maquiavelo la guerra era una realidad, un hecho natural y tampoco pensaba en términos de guerra civil: la guerra civil implica una grave escisión del consenso

43 Sobre la prudencia en política, L. E. Palacios, *La prudencia política*. Madrid, Rialp, 1957.

social y del *êthos*, de la moralidad colectiva que emana de aquél; por eso, en la guerra civil el enemigo nunca está bien definido: nunca se sabe si el amigo no es un enemigo emboscado. La guerra civil en las ciudades italianas se reducía en todo caso a la *discordia*. Y ésta podía surgir como un hecho natural, normal, corriente dentro las pequeñas ciudades italianas y en las relaciones entre ellas[44].

En cambio, Hobbes –y antes Bodino– se encontraba inmerso en la situación de la guerra civil europea de los treinta años (1618-1648) a causa de las diferencias religiosas[45], que también afectaban gravemente a Inglaterra (la revolución puritana, 1640-1649). Y la religión, como había comprendido Bodino, es la clave del consenso social que configura la unidad de un pueblo, al que da su carácter al pautar la interpretación de la conducta.

La guerra civil inglesa, un aspecto particular de la de los Treinta Años, había roto las tradiciones de la conducta. Y Hobbes –«el filósofo más moderno del poder puramente humano» (C. Schmitt)– pensaba que, combinando el Poder y su lógica inmanentista con la teoría de la soberanía, a la vez política y jurídica –es decir, desconectada de las disputas en torno a la Verdad del orden–, podría superarse la situación y establecerse un Estado Pacífico. Se remontó, pues, al origen de las sociedades a diferencia de Maquiavelo, a quien sólo le interesaba la fundación de nuevos órdenes políticos dando por supuesta la existencia del pueblo como una totalidad orgánica[46]. Representó la situación originaria como un caótico estado de naturaleza sin pueblo; o sea, como un conjunto de hombres aislados entre sí en medio de la Naturaleza inanimada. *The State,* el *Hombre Magno*, es muy distinto de *lo Stato*, que no es ningún hombre, natural o artificial, sino un mero artificio o herramienta que fortalece el poder de su poseedor.

Con el sintagma estado de naturaleza designaban los teólogos la situación del Cosmos (la palabra alemana *Naturzustand* es quizá más fiel que estado al sentido teológico-político del sintagma) como algo vivo, a causa del pecado original, que afectaba también a la Naturaleza en general, no sólo a la huma-

---

44 Vid. M. García Pelayo, «Sobre las razones históricas de la razón de Estado». En *Del mito y de la razón en la historia del pensamiento político*. Madrid, Revista de Occidente, 1968.

45 Esta primera guerra civil europea impidió definitivamente que el Imperio se configurase como un Estado. Vid. G. W. F. Hegel, *La Constitución de Alemania*.

46 Hobbes transformó el pueblo en la Sociedad y lo Político, cuya institución genérica es el gobierno, en el Estado. Estado y Sociedad son desde entonces los dos grandes mitos modernos.

na; pues ese pecado hirió la Naturaleza entera, de la que el hombre era el rey y por tanto el responsable. La caída fue motivada, según el relato bíblico, por la curiosidad de conocer la diferencia entre el bien y el mal e igualarse a Dios: «seréis como dioses».

Con la caída habían irrumpido en el mundo, por una parte, la libertad, por otra el mal[47]. Y la presencia del Mal causaba desazón a los modernos, que lo veían incompatible con la Providencia, el Dios cristiano. Por eso disputaron sobre si este mundo era el mejor de los posibles, acabaron identificando el Mal con el azar y, confiando en el poder humano, se propusieron expulsarlo del mundo[48].

10. El Estado sustituye al príncipe nuevo

Según la ciencia, la Naturaleza, el Cosmos sometido a las leyes naturales, es el mundo de la necesidad y, por tanto, «éticamente indiferente», como dice Brague; de ahí el estado de naturaleza hobbesiano, un estado o situación éticamente indiferente: reducido el hombre a efectos del análisis político a su condición material, el cuerpo, carece obviamente de sentido moral. La libertad de los cuerpos humanos es su capacidad de moverse por sí mismos, su poder. De ahí su definición de la libertad como poder: *Freedom is Power*.

Dados estos supuestos, a fin de controlar la que se podría llamar retrospectivamente la ley natural de la entropía que, a los ojos de Hobbes, regía la guerra civil que asolaba Inglaterra y Europa, se necesitaba una disciplina capaz de ordenar los movimientos de los cuerpos humanos, la conducta. Se introduciría así la moralidad, un *êthos* que hiciese a los hombres aceptablemente sociables y políticos. En suma, era necesario implantar un orden que sustituyese al antiguo orden natural incapaz de controlar las pasiones, sobre todo las del poder.

Hobbes llamó a *lo Stato* de Maquiavelo el Gran Artificio mediante el cual se podría *imponer* el consenso social, fuente del *êthos*. Lo imaginó y construyó como una suerte de *principe nuovo* artificial semejante a un automatón de los del Renacimiento. Concebido como más duradero que los príncipes y las dinastías, y más potente al insacular y concentrar en él *establemente* toda la

---

47 Vid. R. Safranski, *El mal o el drama de la libertad*. Barcelona, Tusquets, 2005.

48 Esto dio lugar a la Teodicea (justificación de Dios) y esta a su vez a las Filosofías de la Historia. Vid. los ensayos de O. Marquard recogidos en *Apologie des Zufälligen* y, sobre todo, *Las dificultades con la Filosofía de la Historia*. Valencia, Pre-Textos, 2007.

potencia del poder humano, era muy superior a cualquier príncipe, siempre necesitado de *virtú*, gracia que tampoco poseen todos los mortales. Lo bautizó, pues, como un *deus mortalis* al ser capaz de contrarrestar y dominar con su poder en el ámbito concerniente a la vida colectiva de los hombres la fortuna, el azar, conceptos prácticos, de experiencia, sapienciales. Hobbes lo concibió, en efecto, como un arma coactiva para contener los efectos destructivos de los deseos humanos, siempre impredecibles debido a la libertad –el movimiento–, causa principal de la incertidumbre en el imaginario estado de naturaleza según su interpretación.

De ahí que, en comparación con otras culturas y civilizaciones, en las que sólo hay gobiernos, en Europa tendieran a ser cada vez más objeto de las atenciones del Estado todos los conflictos de cualquier índole, políticos, religiosos, morales, jurídicos, económicos, culturales y de civilización, en virtud de la ley intrínseca del Poder fundado en la inmanencia, un poder sin más límites que su propia eficacia, mediante su *neutralización* por el poder estatal.

11. El Estado, máquina del poder

11.1. Así pues, si bien en el estado de naturaleza hobbesiano, lo natural estaba muerto como dice Brague, según la reinterpretación científica por Hobbes, en ese estado o situación hay cuerpos que se mueven por sí mismos según las leyes del movimiento, como una excepción debida a la voluntad del Dios inmortal. En esas condiciones del modelo, impera sin trabas el mal, siendo la muerte el mal supremo para un cuerpo vivo. Y los cuerpos humanos, a los que Hobbes quiere salvar, movidos por los deseos –puesto que la vida humana se reduce a la del cuerpo– luchan y se destruyen entre sí al no haber nadie capaz de imponer orden, de mandar y hacerse obedecer, dando a sus movimientos una racionalidad colectiva.

Es una situación anárquica, asocial, irreligiosa, apolítica, etc., en la que la vida, el mayor bien de un cuerpo vivo, cuya pérdida es por eso el mayor de todos los males, está siempre insegura. En esa situación –un modelo como los de la física– todo depende del azar. El imperio del azar obliga a los hombres a emplear su poder físico –su libertad– en una lucha permanente, ante todo para conservar la vida y, secundariamente, los demás bienes, en primer lugar la propiedad.

11.2. A fin de conservar la vida como libertad-poder de moverse, el protestante Hobbes, atenido a la Biblia y a las enseñanzas de la ciencia, ideó el Estado Político como el contrapunto científico al estado de naturaleza: el Estado como un lugar seguro, como el templo de un dios que en tanto Soberano neutraliza al azar. Estado-Templo que, aparte de constituir una amenaza para las tendencias conflictivas debido al miedo que infunde la libertad-poder concentrada en él, al ser objetivo, científico según las leyes de la naturaleza humana, también sería justo: dado su carácter artificial, de máquina, las aplicaría estrictamente, sin arbitrariedad. El Estado como un impersonal dios artificial, una *machina machinarum*, modelo de todas las máquinas, podría contrarrestar las incertidumbres, el azar, la Fortuna maquiavélica, en la vida colectiva.

Esta no existía en el estado de naturaleza caída y por ende tampoco la libertad política al ser colectiva. Leviatán, el gran cuerpo al que entregan los hombres su poder-libertad, se encarga de ejercerla en su nombre para la seguridad de todos.

11.3. Según ese modelo, Leviatán retuvo el poder *vitae ac necis*, el poder de vida y muerte, el *imperium* decían los antiguos, al hacer de la libertad política un monopolio del *deus mortalis*, cuya libertad-poder es la soberanía. El Estado como «organismo de la libertad» se dirá más tarde, al ser la libertad política el poder del cuerpo artificial.

Transformó así la situación de naturaleza caída en un orden o régimen político singular, el orden estatal, orden artificial de una máquina dentro de la cual podrían los hombres estar seguros de su salvación terrenal. Se alteraría así sustancialmente la situación de la naturaleza humana caída al bloquearse los efectos del pecado original en la vida colectiva. De esta manera, Hobbes preparó el parlamentarismo –el conjunto de los hombres concretos que dirigen el movimiento del cuerpo artificial– que, por otra parte, fue también el resultado de la revolución puritana, que, al atribuir la soberanía al Parlamento consagró la oligarquía como la forma del gobierno. Pues, además, como en el estado de naturaleza no existe el pueblo, un conjunto orgánico, se afirmó la Sociedad, el conjunto de los cuerpos humanos, a la sombra del Estado como el ámbito o espacio de lo prepolítico: el pueblo disuelto en el conjunto de sus individuos, cuyas libertades sociales, interindividuales, en especial la propiedad, y las personales o individuales, garantiza Leviatán con su poder-libertad soberano oficiando de juez supremo.

12. La política, ciencia del destino

12.1. La idea de controlar, reducir y combatir la incertidumbre, el azar, para conseguir la salvación terrenal colectiva, constituyó desde entonces el motivo principal del pensamiento político. A la enorme influencia del calvinismo, para el que la seguridad o salvación terrenal constituía casi una prueba o anticipo de la salvación eterna[49], se unía la de las escuelas postsocráticas, especialmente el estoicismo y el epicureísmo, que identifican el destino con la ley universal que rige el mundo. También por eso, al pensamiento moderno le importa menos la verdad que la certeza, la idea clave del espíritu científico, para el que seguridad y certeza son prácticamente equivalentes. Volvió así al primer plano la antigua idea del destino, pero ahora como algo cuyo cumplimiento dependía de la voluntad humana encarnada en el Estado; la voluntad general, diría luego el calvinista Rousseau.

Efectivamente, tras la revolución francesa, el Estado perseguirá controlar directamente el azar, convirtiéndose la política en algo así como la ciencia del *destino*: su objetivo era el tiempo futuro más que el tiempo presente; de ahí también la importancia concedida al cambio como el movimiento de la vida colectiva en la dirección correcta. Especialmente los «profetas de París»[50] especularon sobre los cambios acordes con destino. Esa ciudad fue el centro difusor del pensamiento utópico y de la necesidad de prever el futuro. La adivinación como objeto teórico de la política y la ejecución de los resultados teóricos como objeto práctico: la política como realización del destino de la especie humana.

12.2. Este destino no es empero el de los antiguos, que lo vinculaban a la Naturaleza, ante la que se sentían impotentes. Los héroes de las tragedias griegas luchan contra el destino y fracasan. Por eso, se ha dicho muchas veces, la tragedia como género literario ha sido luego imposible; apenas Shakespea-

---

49 El calvinismo es en cierto modo un legalismo «continuista» debido a la doctrina de la predestinación; de ahí que tienda a suprimir la «duplicidad» entre vida temporal y vida eterna. No habría más que una vida, lo cual es cierto. No obstante, resulta fácil inferir del legalismo, que si la vida en este mundo es el principio de la futura, lo importante es el tiempo futuro, con olvido de lo eterno; y en un mundo politizado, diluida la fe trascendente, fomenta el inmanentismo utópico.

50 Una visión de conjunto en E. Manuel, *The Prophets of Paris*. Nueva York, Harper & Row, 1965 y F. E. Manuel y F. P. Manuel, *El pensamiento utópico en el mundo occidental* 3 vols. Madrid, Taurus, 1981. Vol III.

re consiguió reproducir su espíritu. Los medievales y todavía prácticamente la mayoría de los modernos lo relacionaban con la Providencia, causa de las disputas entre jesuitas y calvinistas sobre el libre albedrío. Mas, junto con otras circunstancias –entre ellas, por ejemplo, el espíritu de la ciencia o el equívoco *Deus sive natura sive substantia* de Espinosa–, un suceso, el terremoto de Lisboa (1775), conmovió a Europa entera, debilitó enormemente la fe en la Providencia divina.

Ese acontecimiento dio lugar a amplias discusiones, que llegaron hasta Kant, sobre cómo era posible que la Providencia consintiese tanto mal. Voltaire es un ejemplo cualificado: dijo adiós a la Providencia con un poema sobre la *Ley natural* [51]. El resultado del olvido de la Providencia fue, obviamente, su sustitución por el destino, y, finalmente, la creencia en que lo único seguro en el mundo humano, es el destino determinado y conducido por el Estado, capaz de dar seguridad en este mundo.

Napoleón, un hijo de la revolución que reconvirtió el Estado Leviatán en Estado-Nación dijo que la política es el destino. El gran corso, comentarista de *El príncipe*, fue un dictador; dictador soberano según la clasificación clásica de Carl Schmitt. Lorenz von Stein había calificado ya su dictadura como «social».

12.3. El destino como lo seguro o el camino de la salvación es una secularización, más bien una politización de la teología de la historia, que, de creer a Koselleck, llevó a cabo Hegel al identificar la casualidad con «la necesidad externa»[52]. El destino es la clave de la teología política, más bien ateiología, del orden estatal en la plenitud de su desarrollo.

Mediante la política estatal se aspira a organizar la Humanidad, una palabra abstracta convertida en sujeto del Derecho –de los *Derechos del hombre y el ciudadano*–, conforme a ideas ocurrencia acerca de su destino final. Ideas inevitablemente vagas y arriesgadas, puesto que se remiten al tiempo futuro. No obstante, muy eficaces para suscitar poderosas ilusiones en el emotivo ambiente romántico en el que se suscitó la «cuestión social». Esas ilusiones son una causa principal de que, a partir de la revolución francesa, se

---

51 A partir de ese momento, escribe F. Hadjadj, pretende «establecer la existencia de una moral universal e independiente, no sólo de toda religión revelada, sino de todo sistema particular [la teología -teodicea-racionalista] sobre la naturaleza del ser supremo». *La fe en los demonios (o el ateísmo superado).* Granada, Nuevo Inicio, 2009.

52 *Op. cit.*, VIII, p. 170.

hayan hecho prácticamente permanentes la guerra exterior y la interior, y no por cierto como disputas entre soberanos al estilo del Antiguo Régimen, cuyo alcance era limitado, sino entre naciones y dentro de las naciones. A veces se dice que, tras las guerras napoleónicas, el siglo XIX fue una época pacífica en Europa; en realidad, no sólo salió a la palestra la cuestión social, que introdujo la guerra civil en el interior de las naciones, sino que la paz entre los poderes europeos se debió a que Europa consideró su «destino» dominar el mundo, dedicándose a construir imperios coloniales.

La política como realización del destino no elimina ni el mal ni el azar. Al contrario, suscita conflictos y exacerba las disputas cruentas, un ejemplo obvio es el nacionalismo, e incruentas como las infinitas disputas en torno a los derechos humanos los derechos de la Humanidad como titular del Derecho. Hervé Savon ha recordado hace poco, evocando a Gaston Bouthoul, lo que decía Virgilio en la *Eneida* (VII): que la guerra se expresa como una fuerza casi sobrenatural que se apodera del espíritu de los hombres lejos de ser la simple resultante de sus rencores y sus cálculos.[53] A pesar de la politología y su *Friedensforschung*, o a causa de ellas, el pacifismo antipolítico es incapaz de contener los conflictos o, al menos, de encauzarlos. En realidad, contribuye a suscitarlos y los excita llevándolos a los extremos.

13. La política como cratología

Saber es poder, había dicho Francis Bacon, amigo y quizá protector de Hobbes. Y Hobbes dio a su «nueva ciencia de la política», expresión antigua, utilizada por Aristóteles, una orientación cratológica: «Los problemas de la filosofía política, escribe Wilhelm Hennis, no se refieren ya a la vida justa, a la praxis, sino a una obra, una producción; es en su núcleo 'poiética', para usar una vieja terminología, que resulta ser, escribe Hennis, la única adecuada»[54]. La política artificial.

Maquiavelo la había descrito como política de poder en relación con el *príncipe nuevo*. No era su ideal, pero facilitó el tránsito a Hobbes. El sujeto tradicional de la ciencia que versaba sobre la libertad política era la pluralidad de los actores políticos. Maquiavelo los redujo en *El príncipe* prácticamente a uno sólo, el principal, que, observó Leo Strauss, no era ya el rey medieval de los «espejos de príncipes», doctrinalmente un *primus inter pares*. Con Hob-

53 *Empresas Políticas*. Nº 13 (2º semestre 2009)

54 *Op. cit.,* III, p. 57.

bes, la ciencia política se convirtió, de hecho, pero lógicamente, en la ciencia de uno sólo, el Estado, aunque apenas se habló de ciencia del Estado hasta el siglo XIX en Alemania, aunque se había inventado ya la estadística, palabra significativa. Esta innovación técnica, que se refiere a conjuntos de hombres, a masas, puso por primera vez la matemática al servicio de la política estatal si bien, durante bastante tiempo, en el sentido de que «la matematización nos obliga a adquirir perfecta conciencia de aquello que suponemos»[55]. Es decir, con carácter limitado. De hecho, la misma aritmética se funda, como evidenció Gödel, en conceptos indemostrables, aunque sean verídicos.

El hecho es que, monopolizada la libertad política por el Estado, se tendió a olvidar que la política es un arte del hombre y no por cierto de los cuerpos humanos, y que en las ciencias del hombre es fundamental la libertad. No obstante, heredaron aquella actitud siguiendo el ejemplo de la nueva ciencia política. En parte, debido a la ontologización o reificación de la Sociedad y/o el Estado según los casos, tarea en la que destacaron Saint-Simon, Comte, von Stein, Marx, Durkheim, el propio Weber, etc.

Comte aplicó a las ciencias del hombre su afirmación de que en la ciencia no cabe la libertad de conciencia. *Diktat* correcto en lo que respecta al método, pero falso en lo que se refiere a los fines, pues, a la verdad, toda ciencia es humana, al no ser más que un instrumento o herramienta cultural, o sea al servicio de la libertad humana[56]. El *dictum* afectó a la política, que en su versión más antigua lo daba por supuesto hasta que se cayó en la cuenta, bajo la influencia del cristianismo, de la realidad de la conciencia[57]. En suma, aunque Comte, inventor de la sociología, tuviese bastante razón en el sentido estricto de la moderna ciencia natural, la filosofía positivista se saltó sin ninguna razón objetiva la diferencia existente entre las ciencias del hombre -de las que las sociales son aquella parte que se refiere a las libertades colectivas-, que no tienen más remedio que contar con la libertad como un dato o presupuesto, y las ciencias naturales.

Los críticos de Comte –un matemático que postulaba la *histoire sans noms*, la historia cuantitativa, de masas– advirtieron en seguida las conse-

---

55 B. de Jouvenel, *Op. cit.* 15, p. 252.

56 Cfr. p. e., el alcance de la neutralidad en las ciencias praxiológicas según L. von Mises, en *Epistemological Problems of Economics*. New York University Press 1976.

57 Los griegos descubrieron la libertad de pensamiento, no la de la conciencia. Esta última, como señaló Lord Acton, fue la gran aportación del cristianismo a la historia de la libertad. De Acton el ensayo «La historia de la libertad en el cristianismo». En *Ensayos sobre la libertad y el poder*. Madrid, Unión Editorial, 1999.

cuencias de utilizar sin prudencia el método científico en las ciencias humanas. En Alemania se hizo famosa la disputa planteada frente al historicismo por la llamada Escuela alemana del Suroeste –Rickert, Windelband, Dilthey, Menger, etc.– a favor de la autonomía metodológica en las ciencias del espíritu, traducción alemana (*Geisteswissenschaften*) del título del libro VI sobre la etología en el *Sistema de lógica* de Stuart Mill: los ecos del *Streitmethoden* entre los partidarios del individualismo metodológico, de contar con la libertad, y los partidarios del método holístico, todavía no se han apagado. En definitiva, entre los defensores del Derecho como la lógica del orden social, que concede un lugar a la libertad y el azar, y los partidarios de la matemática o la geometría, que postulan el determinismo, bajo el que esconde la idea de destino. En el trasfondo de esta última posición operaban la Escuela Histórica y el nacionalismo. La crisis de la política se relaciona con la deriva de la cultura europea hacia el culturalismo bajo la influencia del cientificismo.

14. La crisis de la cultura: de la cultura al culturalismo

14.1. La cultura, una «segunda Naturaleza», es en sí misma cualitativa. Mas, si al racionalismo, que reduciendo la cultura a la unidad del sistema la uniformiza, se unen el legalismo calvinista[58], la expansión del Estado y la politización que le es inherente, al mismo tiempo que se neutraliza la cultura se potencia lo cultural en detrimento de lo natural; de ahí el artificialismo[59]. El culturalismo cuantificador constituye una causa principal de la crisis de la cultura. En lo que concierne a la política, a medida que se extiende la neutralidad estatal mediante la legalización de la vida natural, la dirección y el control de su propia expansión y de las sociedades de masas le exige intensificar continuamente la tecnificación de sus actividades. El influjo de la estatalidad, una máquina técnica –y la técnica es de suyo neutral– ha sido decisivo para la transformación de la cultura en culturalismo, una cultura determinada por las posibilidades técnicas.

---

58 Es difícil exagerar la influencia del calvinismo en el desarrollo del pensamiento moderno. Su legalismo, al suprimir prácticamente la diferencia entre la vida temporal y la vida eterna favorece la idea de destino. Por otra parte, la supresión de esa diferencia constituye sin duda una de las causas de la «secularización»: si ya está decidido el destino en la eternidad (doctrina de la predestinación), lo importante es la vida en este mundo; y si desaparece o se debilita la fe religiosa, todo es posible.

59 Lo explicó bastante bien el matemático René Guénon en *El reino de la cantidad y los signos de los tiempos*. Madrid, Ed. Ayuso, 1976.

Crisis significa en griego (*krísis*) «decisión definitiva». Y como en la cultura politizada todo depende directa o indirectamente de las decisiones políticas –poder es saber–, lo cuantitativo, en sí mismo es neutral, prevalece sobre lo cualitativo, que no es neutral. Eso conlleva la utilización de la matemática en el cálculo político. La matematización neutraliza definitivamente la política despojándola de su rango, mediante su conversión paulatina en una ciencia social más.

El empleo de la matemática en la política se intensificó o comenzó con la revolución francesa: las nuevas técnicas militares revolucionarias de la guerra de masas que Napoleón aplicó a la administración, la formación de las masas debida a la revolución industrial y el consiguiente auge de la urbanización y tras. La cuantificación de la cultura por el culturalismo moderno tiene la ventaja añadida de que hace creer que es posible profetizar el futuro y justifica la máxima poder es saber. Seguramente fueron Comte en Francia y von Stein en Alemania, los primeros que pensaron en la necesidad de una ciencia de la sociedad a la que se subordinase la política.

14.2. Las ciencias sociales son ciencias de masas de hombres. Y cuando se trata de masas, concepto procedente de la física, es inevitable la matematización para establecer y determinar regularidades. El creciente empleo de la matemática en las ciencias humanas ejemplifica y dirige la neutralización de la cultura. En esta línea, es frecuente en la política contemporánea la aplicación sistemática, sin prudencia –la virtud política por excelencia–, del *dictum* hegeliano de que hay un punto en el que la cantidad se transforma en cualidad. *Dictum* correcto, al menos *in politicis*, cuando significa *intensidad*, un concepto clave para entender por qué un conflicto de cualquier tipo puede devenir político. Pues, como lo Político es la piel de todo lo demás –del orden social como un todo–, cualquier conflicto, quizá anecdótico en su origen, si adquiere un grado de intensidad que desborda el Derecho vigente, a la vez esqueleto y esponja del orden social, se hace político. Mas aun cuando el titular de la soberanía es la Nación como una totalidad: entonces es fácil considerar que le afecta cualquier conflicto; de ello se encarga la demagogia.

Prospera así la tendencia a convertir cualquier caso –del latín *casus*, casual– o conflicto menor en un asunto político, transformándose la Legislación, el instrumento de la neutralización estatal, en una masa de *medidas* –la medida es un concepto matemático– destinadas a uniformar las conductas creando situaciones nuevas (Derecho de situaciones). Heidegger advirtió la

unificación del pensamiento a que conduce la técnica. Y hoy las técnicas matemáticas, por ejemplo las proyectadas en las encuestas, registran ideas, sentimientos o hechos que, al disentir del «Sistema político», se convierten de inmediato en la exigencia de medidas que neutralicen conflictos potenciales. Siguiendo con el ejemplo, los periodistas, más interesados en la opinión que en la realidad, reclaman inmediatamente soluciones técnicas –medidas- que impidan la repetición de sucesos, opiniones o ideas disonantes; es una de las causas de la permanente «guerra civil por los derechos». Y esto refluye en la cuantificación de la cultura.

14.3. La idea clave es que, igual que la ciencia busca regularidades, si las acciones individuales se consideran en masa son invariables, regulares. Bentham introdujo en la política con sus cálculos felicitarios la idea del *average man*, el hombre medio. Pero según Jouvenel, fue probablemente Quételet quien lo inventó como el hombre cuantificado. Y esa actitud ha llevado a que, por lo general, las ciencias del hombre no superen hoy –en términos maquiavélicos–, el nivel de lo necesario, por lo que tienden a reducirse a técnicas autojustificadas por su *eficacia* al servicio de los fines del poder de cualquier tipo. Todavía en 1944, escribía Ernst Jünger: «a los individuos, a las razas, a los pueblos se les ha aplicado el metro de las teorías»[60]. Idea por cierto comteana, pues, para Comte, a toda acción debe preceder la teoría. Es decir, debe someterse al *sistema*.

15. Del Estado al sistema: la politología

15.1. Se dice que la política moderna nació con Maquiavelo. Sin embargo, existen importantes diferencias entre la política de Maquiavelo, que gira en torno la fortuna, y la moderna, que gira en torno al poder. La diferencia aumenta infinitamente respecto a la política postrrevolucionaria, que la matematización ha convertido por fin en ciencia del destino. El origen inmediato de todo ello es la mentada desviación de la política hacia la cratología. Tras la revolución, la cratología tendió hacia lo que hoy se llama politología, que reduce la política a ser la ciencia suprema del *sistema* social: pero sólo formalmente, respetando el uso de la palabra. Un resultado es que, como dice J. J. Esparza en un libro reciente, «el Estado ya no es más que una estructura despolitizada»[61].

60 *La paz*. Barcelona, Tusquets, 1996. 4, p. 16.

61 *En busca de la derecha (perdida)*. Barcelona, Áltera, 2010. 14, p. 218.

La misma política había iniciado el camino hacia su desnaturalización con la invención de la estadística por William Petty (1623-1687). Su mismo nombre sugiere la puesta de la matemática al servicio de la política. O sea, su cuantificación o despersonalización al servicio del Estado, que es en sí mismo una forma de mando despersonalizada; a la verdad en principio modestamente, prudentemente, como se indicó antes. Pero la historia, por ejemplo en el caso de Condorcet, siguió luego este camino de aplicar sin restricciones la metodología cuantitativa a las masas.

15.2. La política formaba parte de la ética, ciencia práctica, saber de experiencia, un arte, desde su fundación por Platón. Su lógica era la retórica, parte a su vez de la dialéctica. Mas, debido a la politización por el auge del Estado, empezó a decaer la retórica hasta que se impuso la cuantificación. Y en nuestros días, la ciencia política, influida por Comte y el positivismo[62], se ha configurado como *politología*, cuyo objeto son las masas, los grandes números, sobre las que actúa el poder político. Es significativo que, influida por la ciencia política norteamericana –Laswell, Easton, etc.–, que en realidad es una sociología política, la llamada politología reconduzca francamente la teoría del Estado a la teoría del sistema político, como hace por ejemplo Luhmann, constituyéndose en la nueva ciencia de la política. Si Nietzsche decía del Estado que es un «monstruo frío», «el Sistema, escribe Esparza, es un monstruo nuevo»[63].

A diferencia de la cratología, que se limitaba en todo caso al empleo de la estadística, la politología, que adquirió carta de naturaleza tras la segunda guerra mundial, se inclina decididamente a utilizar la matemática como la lógica de las ciencias del hombre en general y de las ciencias sociales en particular.

La matemática puede ser en general un eficaz auxiliar de las ciencias humanas; pero ha sustituido a la retórica en su función de lógica de la política, suprimiendo prácticamente la dialéctica, palabra cuyo uso, a pesar de ser muy frecuente –o quizá por eso–, ya no significa nada, observó hace tiempo Raymond Ruyer; basta pensar en la decadencia de la oratoria. Y aún es más grave que haya sustituido al Derecho en su función ordenadora de la vida colectiva.

62 Las ideas sustanciales de Comte al respecto están contenidas en el opúsculo *Plan de los trabajos necesarios para reorganizar la sociedad*. Madrid, Tecnos, 2000. Para Hayek este opúsculo era, con bastante razón, el escrito más importante del siglo XIX.

63 *Op. y loc. cit.*

Las ciencias sociales, que en rigor también forman parte de la ética –la ciencia del *êthos*– como ciencias morales autónomas dentro de la política, han seguido el ejemplo de la nueva ciencia de la política con una creciente tendencia a convertirse en ramas de la matemática. Todas ellas al servicio del poder estatal, al que sólo le interesan los grandes números. De hecho, lo que les da unidad es el poder; pues, siguiendo la tendencia a la especialización se han independizado de la política sobre la que refluyen como técnicas al servicio del poder estatal: despojando a aquella de su contenido, es como han hecho de la política una teoría formal. En la práctica, la política se limita a organizar la aplicación de las ciencias sociales al Sistema. Por ejemplo, si la política se hizo primero casi sinónima de la economía –la política económica como el eje de la actividad política–, luego la política económica se ha puesto al servicio, por supuesto de la sociología, y, sobre todo, al de la pedagogía y la psicología.

De este modo, la política en su forma politológica ha llegado a ser completamente ajena no sólo a la libertad política, que es su causa material y final –eso comenzó en su etapa cratológica–, sino a las demás libertades: es una ciencia al servicio de la manipulación de las masas por el poder político o, mejor dicho, por las oligarquías que controlan la burocracia de la maquinaria estatal, que utiliza ya el método de la gobernanza para relacionarse con los «ciudadanos».

15.3. *Grosso modo*, en lo que concierne a las ciencias sociales, la ciencia económica ha dejado de ser Economía Política, como la bautizara Montchrestien, la ciencia práctica del *oikos*, la casa (el hogar)[64]. Entre las ciencias sociales, la Economía es, ciertamente, la que puede ser más determinista gracias a su principio rector, la escasez, como estableció el economista sueco Gustavo Cassel. Pero eso no basta para obviar el azar, en economía la incertidumbre como decía F. H. Knight. Sin embargo, pese, por ejemplo, a las críticas de Mises[65], con el ánimo de cuantificar se ha dividido en microeconomía y macroeconomía. La macroeconomía somete e integra la actividad económica en el sistema mediante la matemática, subordinándola a las conveniencias del poder. En último análisis, la macroeconomía es una especialidad de la poli-

64 Una reivindicación, sin éxito, de la Economía Política en E. S. Phelps, *Economía política. Un texto introductorio*. Barcelona, Antonio Bosch, ed., 1986.

65 Vid. p. e., E. Butler, *Ludwig von Mises. Fountainhead of the Modern Microeconomics Revolution*. Vermont, Gower Publishing Company, 1988.

tología: su objeto es controlar la incertidumbre, combatir el azar en el campo económico, en el caso extremo mediante la planificación; sobre ello escribió Jacques Ellul el famoso libro *El plan o el anti-azar*. La matematización de la Economía dio sin duda un gran impulso a la de las demás ciencias sociales.

En la sociología, fundada por Comte en estrecha relación con la historia, el empleo de la matemática en diversas formas ha llevado a la disminución de la visión moral totalizadora; ciertamente equívoca cuando pretende profetizar haciendo de filosofía positivista de la historia. Por eso, nada menos que Max Weber propugnó su neutralidad axiológica[66], lo que la escinde de la ética, ejemplo que a su vez siguen las demás. La neutralidad axiológica las pone al servicio de la «política positiva» de las ideologías para realizar el destino imputable a la especie humana.

En la ciencia histórica, transformada en ciencia social, puesta claramente al servicio del poder bajo la influencia del marxismo, ha desaparecido la consideración del azar, la fortuna o la casualidad y, por supuesto de la Providencia. Autolimitándose al minucioso conocimiento «objetivo» de los hechos, descarta el papel del acontecimiento y propugna la explicación continuista, en definitiva, determinista. Como vía de escape, está en auge el género biográfico.

En psicología se utiliza la matemática para explicar y orientar la conducta. Los psicólogos, que inundan las administraciones públicas, sustituyen a los sacerdotes y los psiquiatras y pontifican sobre la conciencia matemáticamente correcta, etc.

La antropología es tal vez la que se libra mejor de la cuantificación y del culturalismo a pesar de la moda estructuralista, aunque cae con frecuencia en la trampa del multiculturalismo.

Naturalmente, son muchas las excepciones a esta tendencia a la matematización de la conducta, aunque es la dominante. Como reacción se acude a la literatura. Ésta prescinde de la matemática, pero abundan las versiones literarias de las materias de aquellas ciencias –la novela «social», la ideológica, etc.–, mientras la ciencia ficción refleja la ciencia natural; de ella se nutren por ejemplo la bioideología ecologista.

66 Vid. de Weber, *Por qué no se deben hacer juicios de valor en la sociología y en la economía*. Madrid, Alianza, 2010. Cfr., no obstante, el «Estudio preliminar« de Joaquín Abellán a esta edición. También, L. von Mises, *Epistemological Problems of Economics*.

16. Las raíces de la política contemporánea

Dolf Sternberger distinguió en un libro notable tres raíces del pensamiento político actual, siguiendo el orden cronológico de su aparición[67].A la más antigua la llama *politológica:* se trata de la naturalista de Aristóteles como principal representante del pensamiento político griego. A esta siguió la *escatológica* de San Agustín como fundador del pensamiento cristiano sobre la política. La tercera sería la *demonológica* de Maquiavelo.

Según lo expuesto en este trabajo, la clasificación de Sternberger, y la conceptualización en el caso particular de la que llama demonológica, son equívocas. Quizá resulte más acertado enumerar de otra manera las grandes fases o raíces de la ciencia política, que, por otra parte, seguramente sería mejor llamar tradiciones.

En primer lugar, ciertamente, la política natural de los griegos, es decir, la política ajustada al orden (increado) de la Naturaleza; con la salvedad de que no es politológica –al menos en el sentido actual de esta palabra– sino éticopolítica. El segundo lugar le correspondería a la escatológica, que, aceptando el naturalismo griego, introduce sin embargo modificaciones sustanciales al descansar en la idea de orden natural por creación. En tercer lugar, vendría la del realismo político, también naturalista, cuyo iniciador sería Maquiavelo. En cuarto lugar, la cratología hobbesiana, que introdujo la política basada en la concepción artificial del orden político de origen humano. En quinto lugar, la politológica propiamente dicha, una concepción radicalmente artificialista cuyo fundador podría ser Augusto Comte. Esta última estaría ocupando por cierto el lugar de la nueva ciencia de la política que pedía Tocqueville para el estado social democrático dentro de la tradición clásica formada por la aristotélica, la escatológica y la maquiavélica. Evidentemente, el arte político tiene que ser distinto si el estado de la sociedad es aristocrático o democrático.

En cada una de esas tradiciones aparecen conceptos metapolíticos. En la clásica, asentada en la idea natural del orden, la Fortuna, la Providencia o el azar. En la artificialista, la cratológica da un relieve especial al estado de naturaleza, apareciendo los del destino y el silencio de Dios. En la politológica, que continua la anterior, se une a los tres anteriores el mito del hombre nuevo como el destino absoluto de la especie. El estado de naturaleza es común a todas ellas: pero si el presupuesto fundamental de las modalidades naturalistas –la tradición clásica de la política– es el estado de naturaleza caída como

67 *Drei Wurzeln der Politik*. 2 vols. Frankfurt a. M., Insel, 1978.

un dato inmodificable, el de la artificialista, sea cratológica o politológica, es el estado de naturaleza como una situación superable.

El punto de inflexión de la tradición clásica, la de la razón y la naturaleza en la terminología de Oakeshott, sería Maquiavelo. A partir de él, esa tradición seguiría su propio camino condicionado, no obstante, por la nueva tradición, llamada por Oakeshott de la voluntad y el artificio, que, en lo que concierne a la política habría inaugurado Bodino, dándole Hobbes su forma definitiva.

La salida previsible a la situación creada por la concurrencia de esas cinco tradiciones, parece ser la del realismo político. De hecho se le presta cada vez más atención, en parte por la crisis que parece afectar a la tradición artificialista. Parece, pues, conveniente considerar brevemente a grandes rasgos, en un breve *ex curso*, su punto de partida: el pensamiento de Maquiavelo.

17. Maquiavelo: el realismo político entre la política clásica y la artificialista

17.1. En las páginas anteriores, al hablar sobre la formación del pensamiento político moderno se ha mencionado reiteradamente a Maquiavelo.El propiamente suyo sería como el punto en el que se separan la tradición clásica y la artificialista. Tiene interés recalcar en qué medida sigue dentro de la tradición clásica a la que Leo Strauss pedía volver[68], pero inaugura una nueva fase de la misma: la del realismo político.

Hoy en día, prevalece la tradición artificialista, ligada al hecho del Estado. La tradición clásica, completamente ajena a la estatalidad en sus formas naturalista o escatológica, hubo de tenerla en cuenta –de ahí su equívoco antimaquiavelismo–, si bien acabó arrinconada por aquella a media que prosperaba el modo de pensamiento estatal en detrimento del eclesiástico. Actualmente tiene que defenderse de la artificialista. Seguramente por eso se denomina instintivamente realismo político[69].

17.2. Maquiavelo ni era un teórico ni pretendía teorizar: era un político

68 Aunque es una constante en su pensamiento, vid. recientemente los ensayos recogidos en *El renacimiento del racionalismo político clásico*. Buenos Aires, Amorrortu, 2007.

69 Vid. A. Campi, *Schmitt, Freund, Miglio. Figure e temi del realismo político europeo*. Florencia, Akropolis, 1996. Una introducción discutible es la de P. P. Portinaro, *Il realismo politico*. Roma-Bari, Laterza, 1999. La Revista española *Empresas Políticas*, cuyo director es Jerónimo Molina, se adscribe a esa línea de pensamiento.

práctico y un observador político. «¿Acaso se pueden someter al análisis *científico* las máximas de Maquiavelo?», se preguntaba Raymond Aron. Así pues, como continuador de la tradición clásica y punto de inflexión de las dos grandes tradiciones posteriores, la naturalista y la artificialista, hay que tener en cuenta que su pensamiento era a-teológico, a-metafísico, a-moral y a-jurídico. Como político práctico, se desvinculó de las corrientes del pensamiento medieval: para éste, la política era una conclusión de la teología jurídica dominante, estrechamente vinculada a la metafísica. En eso consiste la famosa independización que habría llevado a cabo Maquiavelo de la política respecto a la religión y la moral, de la que siempre se habla al tratar de este gran escritor, cuyo pensamiento es pura praxiología política realista: el escritor italiano estaba interesado exclusivamente en la política como una forma de praxis.

El príncipe no es una Introducción al Estado ni una teoría del Estado, aunque divulgase el término y hasta cierto punto su concepto. Tampoco es una teoría de la política, a la que se aproxima en cambio *El Discurso sobre Tito Livio* en la línea de la tradición clásica. Lo que en verdad hizo Maquiavelo fue suministrarle argumentos al pensamiento moderno al examinar fríamente la realidad política.

Por lo pronto, su gran descubrimiento sin darse cuenta, por lo que no hizo hincapié en ello –también es muy probable que no le interesase lo más mínimo–, fue la realidad del Poder asentado en sí mismo: la inmanencia del Poder[70]. Es decir, se limitó a registrar y hacer constar, como un registrador o un notario, lo que estaba ocurriendo en su época: el auge del Poder sin fundamento o, por lo menos, sin su antiguo fundamento trascendente. Ahora se trataba del poder desnudo. Este descubrimiento es, ciertamente, un antecedente directo de la cratología. Pero Maquiavelo no fundó una nueva ciencia de la política ni pretendió tal cosa. Simplemente advirtió el comienzo de la época de la desfundamentación, como decía Zubiri, desde el punto de vista político, que era el que le atraía o interesaba.

---

70 Cfr. R. Rotermundt, *Staat und Politik*. Pp. 53 ss. No obstante, este autor apenas desarrolla al tema del inmanentismo del poder. En cierto modo lo explicaba Carl Schmitt en su famoso *Diálogo sobre el poder y el acceso al poderoso*. Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1962. «En tiempos pasados se hubiese respondido el poder procede de la Naturaleza o de Dios» ... Pero «me temo que hoy día el poder ya no nos parece natural» ... «El poder que un hombre ejerce sobre otro hombre procede del hombre mismo»: *Homo homini homo*. El problema político, decía Schmitt, consiste en que el hombre siempre busca protección y esa protección la da el poder.

17.3. Maquiavelo tampoco sentó las bases para que su concepto capital, la *fortuna*, se convirtiese en anti-metapolítico. La fortuna siempre había sido un concepto teológico-político, con el que contaba la política, que encajaba en el de Providencia, y lo utilizó en ese sentido. Hay que insistir en ello, porque marca una diferencia entre el pensamiento político anterior al propiamente moderno, enemigo de la fortuna, el azar y más o menos de la Providencia. Una prueba, que se ha mencionado con frecuencia, es que, si bien en *El príncipe* daba cuenta de la aparición del poder como algo sustentado en sí mismo, sus ideales políticos los expuso principalmente en los *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*[71], otra gran obra política, pero por la que no habría sido tan famoso.

Maquiavelo escribía dentro de la tradición republicana de las Comunas del centro y norte de Italia, que estaba extinguiéndose ante la emergencia del individualismo sin freno, el voluntarismo político, que las transformaba en Señorías. Poderes dictatoriales más bien del tipo comisorio, aunque a los ojos de Maquiavelo y la mayoría de los escritores florentinos sería del tipo soberano al ser revolucionario respecto a las anteriores formas de la vida política. En este sentido, el jurista Bártolo de Sassoferrato, sorprendido por la transformación de las Comunas en Señorías, se quejaba ya en el siglo XIII de esas nuevas formas que juzgaba tiránicas: *Italia plena tyrannis est*, Italia está llena de tiranos. Lo que se podría decir de *El príncipe* es que se trata de un estudio de ese poder innovador y, como tal, revolucionario; no por la intención sino por su éxito. Maquiavelo era en realidad un conservador republicano. Por eso acude en las *Décadas* al ejemplo romano.

17.4. Maquiavelo, inmerso en el ambiente humanista, abordó la política, imitando a los antiguos, desde un punto de vista natural, práctico. Y es de gran importancia que se fijase más en los romanos que en los griegos, cuyas diferencias en lo que toca a la concepción del orden político ha explicado Álvaro d'Ors. Para d'Ors, Roma era antiestatista y Grecia, la Polis, era estatista, ambas, naturalmente, *avant la lettre*: la Polis griega, en la que los ciudadanos pertenecían a la Ciudad, sería el antecedente del Estado, mientras en Roma la Urbs les pertenecía como una propiedad o cosa común, *res publica*[72].

---

71 Vid. al respecto, H. C. Mansfield, Jr., *Maquiavelo y los principios de la política moderna. Un estudio sobre los discursos sobre Tito Livio*. México, Fondo de Cultura, 1985.

72 Sobre d'Ors, el reciente libro de A. Vanney, *Libertad y Estado. La filosofía jurídico-política de Álvaro d'Ors*. Pamplona, Aranzadi/Thompson Reuters, 2009.

Maquiavelo abordó el tema de la *fortuna* como un humanista ajeno tanto al estado de naturaleza como al artificialismo implantado luego por Hobbes con la colaboración de Descartes; éste último más modestamente, puesto que sus mayores preocupaciones no eran las políticas. También le eran completamente extraños los otros conceptos metapolíticos; ni siquiera el *principe nuovo* es un hombre nuevo.

En fin, Maquiavelo no era un constructivista ni un teólogo laico: se atenía a la realidad tal como la entendía sin pretender suplantarla. Justamente porque el tema de la fortuna es central en su pensamiento. La apelación a la fortuna, al azar, como algo inevitable, marca la gran distancia existente entre Maquiavelo y Hobbes, e incluso respecto a Bodino.

17.5. Si los medievales se desentendían del pensamiento político como tal sin preocuparse por su autonomía –por lo menos hasta su tercera fase, la de Santo Tomás–, débese a que, en consonancia con la teología de la historia, el soberano y protagonista de la historia era la Providencia divina, cuyos designios concretos *sub specie aeternitatis,* siendo racionales en sí mismos eran inescrutables. Lo único cognoscible eran las leyes divinas reveladas explícitamente y las implícitas que podían descubrirse en la manera en que se produce la naturaleza y, en particular la naturaleza humana, que para Maquiavelo era inmutable, un dato o presupuesto inmodificable. Fuera de eso quedaba un campo amplísimo de posibilidades, que sólo conocía la Providencia, cuya realización temporal, en consonancia o no con el plan de Dios, dependía, por decirlo así, de la libertad humana y de la fortuna. Maquiavelo no habría tenido inconveniente en suscribir este párrafo de Tocqueville: «El hombre obedece a causas primeras que ignora, a causas segundas que no es capaz de prever, a mil caprichos de sus semejantes; finalmente se encadena el mismo y se liga para siempre a la obra frágil de sus manos».

La independización por Maquiavelo de la política de la teología, se limita en realidad a esa invocación de la *Fortuna* como concepto político en lugar de la Providencia, concepto teológico. No se trataba empero de una secularización o politización, sino de la utilización de ese antiguo concepto de origen religioso corriente entre los humanistas: si la Fortuna de Maquiavelo fuese una secularización (término, por otra parte, más que discutible), no se trataría en todo caso de la secularización o politización de la Providencia, sino de la politización de esa diosa romana, personificación latina del azar.

La helénica *túkhé*, personificada por los latinos como la diosa *Fortuna*, es-

taba siempre presente en el trasfondo del pensamiento pagano como lo que decide las acciones humanas. Maquiavelo no era determinista ni creía en el destino, del que en realidad libera a la historia al verla como el resultado de las pasiones, de la voluntad humana; en definitiva, de la libertad. En este sentido, para él, los hombres hacen la historia política. Pone, pues, en primer lugar, retóricamente, la *fortuna*, lo desconocido desde un punto de vista natural. Maquiavelo es un buen ejemplo de cómo la retórica es la lógica de la política[73].

17.6. Desde los estudios de Meinecke, se acepta que la fortuna forma en Maquiavelo un trío con la *virtú* y la *necessitá*. Como la invocación de la *necessitá* como la realidad es –era– de sentido común, después de la obra de Pocock hay que reconocer que la *fortuna* es el concepto fundamental. Aunque forma parte inseparable de la masa de la *necessitá delle cose*, la *necessitá* política es accesible al conocimiento, calculable, mientras la *fortuna,* que representa lo desconocido, no lo es. Al hacer la historia, los hombres con el pie apoyado en la *necessitá* han de aceptar que el resultado de sus actos depende de la fortuna o el azar y si se prefiere, de la Providencia, la voluntad de Dios. Únicamente la *virtú*, la virtud como un concepto político, puede mediar entre la *necessitá* y la *fortuna*: es el remedio indispensable contra la *fortuna*. No obstante, igual que la farmacopea, no deja de ser un concepto aleatorio en la medicina en cuanto a su eficacia –a la que no es ajena la fortaleza y la voluntad de curarse del enfermo–, en política el resultado depende de que la *virtú* sea capaz de atraer los favores de la diosa.

La *virtú* es en último término un don personal, una cualidad. Pero más bien como un trasunto de la *voluntas* en el sentido romano, no de la gracia divina como se ha especulado a veces, interpretación ante la que Pocock es, con razón, muy reticente. Como toda acción, la acción política es un acto de la voluntad.

Mas no se trata solamente de que la *virtú* sea suficiente o no, acertada o no en su acción, sino de si es la adecuada. Éste es el elemento racional, la capacidad de mandar que acompaña a la *voluntas*, la voluntad de imperar, de decidir[74]. Con todo, el resultado de una decisión siempre será incierto, pues el

---

73 Esta era la tesis de Javier Conde en *El saber político en Maquiavelo*. Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1944.

74 «*Regere imperio* había sido la práctica y el asunto del *rex*, como, hasta Virgilio fue la práctica y el asunto del pueblo romano» ... «La cualidad de *virtus*, una arraigada bravura viril, pertenece a la ética del soldado y es aliada de la disciplina, que enseñaba al

éxito depende de los caprichos de *Fortuna*: para merecerla hay que ganársela, siendo el éxito la única prueba. Algo parecido al éxito en la vida económica, según explicaba Max Weber, como signo de estar predestinado en la ética calvinista. Decía Javier Conde: «el saber maquiavélico es un saber pragmático donde la realidad de las cosas se mide por su eficacia. La vía del conocimiento es la historia y la experiencia». El saber del político consiste en «saber hacer y saber hacer es mandar ... El sabio político no es sino el que sabe mandar ... saber ser obedecido»[75].

17.7. Es notorio que, para Maquiavelo, al menos el cincuenta por ciento de las acciones humanas depende de la *fortuna*, lo que complica la tarea del príncipe, el actor político principal, el que ostenta el poder político. El texto más conocido al respecto se encuentra en el capítulo XXVde *El príncipe*: «Unos han creído y otros siguen creyendo que las cosas de este mundo las dirigen Dios y la fortuna, sin que la prudencia de los hombres influya en su mudanza y sepa ponerle remedio; de modo que debemos entregarnos a la propia suerte porque es inútil que nos preocupemos por lo que nos haya de suceder...; pero como creo en el libre arbitrio, me atrevo a aventurar el juicio de que, si de la fortuna depende la mitad de nuestros actos, los hombres dirigimos cuando menos la otra mitad... La fortuna es omnipotente cuando no tiene una fuerza ordenada que la resista, actuando con renovado empuje allí donde sabe que no hay dique alguno que se oponga a su paso. Mirando a Italia... si tuviera ciertos diques, como los tienen Alemania, Francia y España, la inundación no habría causado tantos estragos y acaso no hubiese llegado a existir». En contraste con el posterior artificialismo político, Maquiavelo

---

romano la fuerte tradición de obediencia propia de su familia. Dentro de ella se inculcaba por el absolutismo indiscutido en el hogar del *pater familiae*, que se aceptaba como inherente al que ostentaba el *imperium*». F. E. Adcock, *Las ideas y la práctica política en Roma*. Caracas, Instituto de Estudios Políticos, 1960. 1, pp.13 y 26. La *virtus* caracterizaba el hombre recto romano: *non novit virtus calamitati cedere*, la virtud no conoce el ceder ante la necesidad, la describía un verso de Pubilius Syrus. Cit. por K. Büchner, «Altrömische Römische und Horazische virtus», en *Römische Wertbegriffe* (H. Oppermann ed.). Darmstadt, Wissenschafliche Buchgesellschaft, 1983.

75 *La sabiduría maquiavélica: política y retórica* (1947). Incluido *en Escritos y fragmentos políticos*. Vol. I. Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1974. P. 131. Otro buen resumen sobre las interpretaciones de Maquiavelo, muy posterior a las de Conde en *El saber político en Maquiavelo*, en I. Berlin, *El estudio adecuado de la humanidad. Antología de ensayos*. México, Fondo de Cultura, 2009. Ensayo «Originalidad de Maquiavelo«.

confiaba en la libertad humana y desconfiaba como buen republicano, de que la libertad política debiese ser confiada a alguien y menos aún a una máquina. Su concepción del Estado se reduciría en todo caso a la de hacer de «dique». En modo alguno ve en él un artefacto capaz de vencerla automáticamente e incluso de eliminarla.

Por eso equipara la fortuna al tiempo: «son los tiempos los que cambian», dice. Hegel dirá después el *Weltgeist* evocando sin duda la fortuna maquiavélica: el político ha de saber captar los signos de los tiempos. Para Maquiavelo, escribía Conde, «el saber político consiste en saber 'girar a tiempo', o mejor, 'girar con el tiempo', seguir paso a paso las mudanzas de la fortuna, los cambios que las circunstancias traen consigo» ... «Cuando el hombre se aferra a los modos propios y no sigue el rumbo del tiempo, su acción es ineficaz, fracasa, y con el fracaso cae en la infelicidad». Este es el sentido de la «neutralidad maquiavélica frente a los valores morales»[76].

En efecto, prosigue Maquiavelo, «variando la fortuna, como los hombres se empeñen en no variar de conducta, prosperarán mientras los tiempos se atemperen a ella y fracasarán cuando no se dé este concierto». Por eso concluye el capítulo con la famosa metáfora en la que brilla su retoricismo: «vale más ser precavido que circunspecto, porque la fortuna es mujer, de modo que para dominarla hay que tratarla sin miramientos, demostrando la experiencia que sale vencedor de ella el que la fuerza y no el que la respeta. Como mujer, añade, es siempre amiga de la juventud, porque los jóvenes son como ella poco considerados y muy audaces y vehementes».

17.8. Nada está determinado, no existe el destino. Todo depende de la capacidad para reconocer lo necesario según el espíritu del tiempo y concretarlo mediante la acción política. Frente a la fortuna pueden construirse diques provisionales para frenar sus efectos destructivos o encauzarla. No sirven para nada si no se adaptan a los tiempos. De ahí la política de Maquiavelo: restaurar el equilibrio en un orden o régimen político cuando a causa de los cambios de fortuna y los que introduce la libertad humana se desequilibra el orden establecido. Se trata de ajustar el orden político al tiempo nuevo. Y como nada es posible de un modo definitivo, la política es siempre necesaria.

Maquiavelo es refractario a la política moderna, en tanto el espíritu de la modernidad podría sintetizarse como la búsqueda de una forma definitiva de

---

76 *Op. y loc. cit.* P. 134. En realidad, la alusión a los «valores» en relación con la moral es muy discutible.

orden capaz de resistir los embates de la fortuna o el azar y, en definitiva, los efectos maléficos de la libertad humana. Ese orden lo verá Hobbes como un orden artificial. Concentrando el poder, todo el poder de la inmanencia, en el Estado, una máquina construida intelectualmente al efecto, será este último el gran bastión o dique capaz de hacer frente a los avatares de la fortuna, lo desconocido, el tiempo nuevo, y de la imprevisible libertad humana.

En contraste, las posteriores filosofías de la historia impulsarán la acción del poder estatal en orden a erradicar completamente el mal; y, aunque su finalidad sea la libertad en la Ciudad Perfecta, legitimarán provisionalmente –*ad kalendas graecas*– su supresión.

El mismo Estado hobbesiano empezó confiscando la libertad, unificando en el Estado, según se indicó más arriba, el poder de los individuos aislados para que el poder político represente la libertad colectiva. Rousseau lo expresará más adelante con mayor claridad. A partir de ahí, la estatalidad irá aumentando su potencia en una especie de revolución permanente mediante la absorción de todas las formas de la libertad con el fin de neutralizar la fortuna, el azar, para erradicar definitivamente el mal.

17.9. Maquiavelo no fundó la política moderna. En rigor, retrospectivamente es un antimoderno al ser la retórica su lógica, siempre incierta, de la política, en contraste con el método de la ciencia moderna. Lo moderno de Maquiavelo se reduce a que, al descifrar retóricamente las claves de la política dejada a sí misma, asentada en la inmanencia, proporcionó ideas con las que se iba a construir la nueva ciencia de la política. Esta ciencia tendrá incluso una racionalidad propia, la de la *ratio status*, de la que jamás habló Maquiavelo, quien se limitó a describir los cálculos utilitarios de los príncipes nuevos.

Para el escritor italiano, crítico de la *politica nuova*, la razón seguía siendo un *iustus iudex*, que discernía el bien y el mal. Pero como pensador estrictamente político, el bien se refiere a los medios adecuados para alcanzar el fin propuesto, el poder. No juzga, pues, sino en función del resultado de los actos políticos. Esta neutralidad moral del escritor florentino es quizá lo único moderno. Antes de él, y seguramente se puede decir los mismo de otros compatriotas, nadie se había ocupado de la política como un saber particular. Al delimitar su objeto a la relación del político con la fortuna, tratando la política como un saber práctico separa con fines analíticos la moral de la política; mas nada permita afirmar que fuese su propósito. Sin embargo es la causa de su fama.

18. La razón de Estado, un tema ajeno a Maquiavelo

18.1. Maquiavelo ha tenido generalmente mala prensa, debido a que se le atribuyó la idea de la razón de Estado. Apenas le trataron bien los idealistas alemanes, por ejemplo, Fichte y Hegel. Y por la misma época, Wilhelm von Humboldt, inspirándose posiblemente en la trinidad *necessitá*, *virtú*, *fortuna* afirmaba que los tres elementos que configuran lo histórico, el resultado de la acción humana, son la *Notwendigkeit,* la necesidad, la *Menschlichefreiheit*, la libertad humana, y la *Zufälligkeit*, la casualidad o lo azaroso[77]. Decía Carl Schmitt en el *Diálogo* citado, que «si Maquiavelo hubiera sido maquiavelista, seguramente no habría escrito libros que le dieran mala fama. Habría publicado libros piadosos y edificantes, y, mejor aún –Schmitt alude a Federico el Grande–, un anti-Maquiavelo».

Discípulo de Schmitt, Julien Freund distinguió entre maquiavelismo y maquiavelianismo: el escritor florentino no es maquiavélico sino maquiaveliano. Esto lo confirma su relación con la *ratio status*.

18.2. La razón de Estado es un concepto desarrollado posteriormente por seguidores de Maquiavelo, entre los que destacan autores italianos. Todos ellos inspirados sin duda por su descripción inmanentista del poder como algo que está ahí, sin más fundamento que el mismo. El primero en emplear la expresión parece haber sido Giovanni Botero. Pero Botero escribía en unas circunstancias muy distintas a las del escritor florentino. La *ragione di Stato* es ya una forma inmanentista de la razón –seguramente el primer reduccionismo de la *ratio*– al servicio del voluntarismo político, que Maquiavelo veía pero rechazaba como republicano. La misma idea de la *virtú* era republicana, la de la república romana.

El objetivo concreto de la razón de Estado consiste en la lucha permanente contra la fortuna, o sea, contra al azar y la casualidad, el ámbito de la libertad y la razón natural como *logos*. La *ratio status*, diría seguramente René Girard, es una renovación del *logos* heracliteano, *logos* polémico: «la guerra es el padre de todas las cosas», decía Heráclito[78].

---

77 «Betrachtungen über die bewegenden Ursachen in der Weltgeschichte» en W. Von Humboldt, *Studienausgabe*. Vol. I. Frankfurt a. M., Fischer, 1971.

78 El texto literal es: «La guerra de todos es padre, de todos rey ; a unos los declara como dioses, a los otros como hombres; a unos les hace esclavos, a los otros libres» (Fragmento 29). Cfr. de Girard, *Des choses cachées depuis la fondation du monde*. París, Grasset, 1978. II, IV.

La razón de Estado es la razón colectiva –el *logos* reúne, es lo reuniente del ente, decía Heidegger– que guía la voluntad de la libertad política o colectiva monopolizada por el Estado. Y el Estado, como concepto político es polémico precisamente por su neutralidad; la neutralidad del Estado es polémica: se opone a lo accidental, conflictivo, azaroso. Impulsa la potencia de la máquina estatal moviendo la soberanía para conseguir la salvación en este mundo –idea que no se le pasó por la cabeza a Maquiavelo– eliminando la contingencia, producto del azar y la fortuna, mediante su erradicación sistemática de la vida de los hombres. La *ratio status* hace del Estado el sujeto de una revolución permanente.

18.3. La *política de la innovación* de que habla Pocock, inherente al Estado como un impersonal príncipe nuevo, introdujo la revolución permanente. Y puede afirmarse, a la vista de la historia moderna, que «sin revolución permanente no hay Estado y no se hubiese dado un Estado» [79]. La revolución que significa de suyo la política del *príncipe nuevo*, trasladada al Estado que sustituye al Príncipe, se convirtió en una revolución contra lo diverso, la variedad, lo desigual, lo disgregador, la incertidumbre, lo contingente, en definitiva, contra el azar. Ahora bien, aunque el Estado sea en sí mismo, en tanto máquina, un instrumento igualador, homogeneizador, y en este sentido parezca ser democrático, sin embargo no lo es. En primer lugar, porque absorbe la libertad política, el principio de la democracia, y, en segundo lugar, porque, en tanto forma de mando, establece una diferencia sustancial entre los gobernantes y los gobernados: como redescubrió Bentham, el Estado, a pesar de su objetividad y su neutralidad, es inevitablemente oligárquico; lo mismo que cualquier gobierno; pero en el caso del Estado no como tendencia inherente a la naturaleza humana, sino por definición.

Tucídides y Aristóteles aludían ya implícitamente a la ley de hierro de la oligarquía, otro sintagma que define el pensamiento político. No llegaron a formularla así. Pero Aristóteles ideó para contrarrestarla su famosa fórmula mixta de gobierno, la república o *politeia:* en ella el peso de los números –la democracia– mitiga la tendencia oligárquica y remueve a los oligarcas. El principio de la democracia es el único medio de evitar lo que llamaría Pareto la ley de la cristalización de las élites, que consolida la ley de hierro de la oligarquía[80].

79 N. Koch, *Staatsphilosophie und Revolutonstheorie. Zum deutschen und europäischen Selbstbestimmung und Selbsthilfe*. Hamburgo, Holstein, 1973. 10,1, pp. 99.

80 Casi como una excepción entre los escritores políticos de la segunda mitad del

18.4. Dejando aparte otros aspectos, si se añade que el Estado irrumpió y se asentó en medio de la revolución democrática iniciada en la Edad Media como explicó Tocqueville, sus estructuras (no la idea del Estado en sí) han tendido a hacerse democráticas. Mas, precisamente por eso, «el Estado democrático es idéntico con la revolución permanente»[81]. Esto parece indiscutible, pero introduce una complejidad: la política estatal mira al futuro, por lo que necesita ser guiada ideológicamente. Napoleón decía todavía que la política es el destino. Si hubiese conocido el posterior Estado «democrático» hubiera dicho el Estado es el destino[82]. Lo dijo por él Ferdinand Lasalle, el fundador de la socialdemocracia, al afirmar que «el Estado es dios».

Se puede dudar si Lasalle remedaba al *deus mortalis* hobbesiano o le atribuía un nuevo sentido. En ambos casos, el poder político estatal se legitima a sí mismo como el anti-azar. Y en el Estado, la politología oficia como ciencia del destino al servicio, sin decirlo o sin saberlo, de la ingeniería socio-política de las oligarquías.

siglo XX, G. Fernández de la Mora hizo hincapié en esa ley en *La partitocracia*. Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1977. II, 1.

81 N. Koch, *Op. y loc. cit*. p. 100. Según Koch, el poder es un «título vacío» (*Leertitel*), que «se llena con las condiciones dadas», lo que plantea el problema de la metafísica del poder y su sacralidad. De hecho, el poder político está impregnado de sacralidad. Como decía H. Krabbe, «el poder radica... anclado en nuestra vida espiritual...La majestad del poder (*Gewalt*), no necesita del esplendor exterior para reconocerla». *Die moderne Staatsidee*. (1919). Aalen, Scientia Verlag, 1969. III, VII, B, p.63. Como poder, lo Político (no sus formas concretas) emana religiosidad, ya que conlleva religación, fuente de la obediencia al mando. Una peculiaridad del Estado es que en él la religiosidad o capacidad de religación del poder se manifiesta como neutralidad.

82 La famosa frase de Hegel «el Estado es la marcha de Dios sobre la tierra», extrapolada e interpretada literalmente, como es sólito, expresa esa visión del Estado como el destino.

IV

ONTOLOGÍA DE LA DERECHA Y LA IZQUIERDA. UN POSIBLE CAPÍTULO DE TEOLOGÍA POLÍTICA

1. Introducción

La relación derecha-izquierda trasciende la política. Es una relación metafísica de dimensiones cosmológicas, antropológicas, históricas, teológicas, etc., cuya expresión lingüística sólo ha pasado a formar parte del vocabulario político en la época contemporánea. Por lo pronto, por un lado, evoca el eterno conflicto entre el Cosmos y el Caos; por otro, aunque no se considera una categoría histórica, se podría decir que, ontológicamente, constituye uno de los presupuestos del movimiento histórico, quizá el presupuesto de una posible filosofía de la historia compatible con la teología; una de sus particularidades consiste, justamente, en que la perspectiva ontológica toca el problema de la relación entre religión y política.

El tema es amplísimo y fundamental, aunque parece haber sido escasamente investigado en el concreto sentido abordado ahora sucintamente. Aquí se trata únicamente de sugerirlo, examinando la relación bajo una perspectiva inevitablemente teológica política limitada al mundo moderno, considerando algunos momentos y aspectos y tomando como *supuesto* el progresivo auge político de lo izquierdo, según la significación atribuida tradicionalmente, es decir, no exclusiva ni principalmente, en política, a las palabras derecha e izquierda, hasta su actual predominio.

Dadas las antiquísimas connotaciones específicas atribuidas a esas palabras, puede resultar muy útil y sugerente, relacionar el tema con la discusión entre Hans Blumenberg y Carl Schmitt en torno a la secularización, la mundanización y, en definitiva, la teología política. En este sentido, el primero podría ser considerado representante del pensamiento de izquierda –antiteológico– y el segundo del de derecha –teológico–, tampoco solamente en el sentido político corriente, sino en el histórico metafísico. Obviamente, en esa discusión no aparecen alusiones específicas a la dialéctica política derecha-izquierda. Pero encaja en la historia de esta última, permitiendo dar cierta orientación y articulación al trabajo. Cuyo sentido quizá podría resumirse con la famosa afirmación de Goethe, «el tema propio, único y más profundo del

mundo y de la historia humana, al que se subordinan todos los demás, sigue siendo el conflicto entre el increencia *(Unglauben)* y la fe *(Glauben)*».

1.1. Teología política o mundanización a través de la escatología

Blumenberg, partiendo de la *Vergeschichtlichung der Eschatologie* (historificación de la escatología) de la teología desmitificadora del Nuevo Testamento de Rudof Bultmann –caracterizada por J. Ratzinger como «escatología formal de la decisión»[1]– introducida según el teólogo protestante por San Pablo y San Juan[2], ha criticado el concepto secularización de C. Schmitt[3], considerándolo «una categoría de la injusticia *(Unrecht)* histórica», según cita el propio Schmitt[4]. Blumenberg contrapuso a la tesis schmittiana de la secularización, la de *«die Verweltlichung durch Eschatologie statt Verweltlichung der Eschatologie»* (la mundanización por medio de la escatología en lugar de la mundanización de la escatología)[5]. La secularización, afirma Blumenberg, no transforma, sólo oculta «lo que no soporta el mundo» y lo que no puede soportar cualificar[6]. Presenta así la modernidad, que sirviéndose de la escatología e historificándola mundaniza todo, como un *totum novum* ajeno a la antigüedad clásica y al cristianismo, y la postmodernidad como una época ya completamente desteologizada que, paradójicamente, al vivir sólo hacia el futuro, en una pura libertad que ha sustituido a la razón antes de ser sustituida ella misma por el deseo de novedades, es radicalmente antihistórica. En conclusión, la Teología Política es, para Blumenberg, «*eine methaphorische Theologie*»[7].

Schmitt replicó en un postfacio a la posterior edición citada de su *Politische Theologie II* en la que había contestado antes a «la leyenda de la liquidación de toda teología política» por el teólogo católico Erik Peterson. Aunque mantuvo su posición, pesimista ante el estado de cosas, llegó a admitir la po-

1 *Escatología*. Barcelona, Herder 1984. § 3,1,e), pág. 64.

2 *Die Legitimität der Neuzeit*. 2. Aufl. Frankfurt a. M., Suhrkamp 1988. I, IV, pág. 49.

3 Schmitt llamaba secularización a la consideración de lo humano «como instancia última, absoluta» con la sustitución de Dios por «factores terrenales y del aquende». *Politische Romantik*. 3ª ed. Berlin, Duncker & Humblot 1968.

4 *Politische Theologie II. Die Legende von der Erledigung jeder politischen Theologie*. Berlin, Duncker & Humblot 1970, Nachwort,pág. 111.

5 *Op. cit.*, I, IV, pág. 46.

6 *Op. cit.*, I, IV, pág. 49.

7 *Op. cit.* I, VIII, pág. 112.

sibilidad de un hombre nuevo, «agresivo en el sentido de progreso incesante y de novedades incesantes», que sobrepasa lo antiguo por medio de lo nuevo científico-técnico-industrial[8].

Probablemente resultaría esclarecedor tener en cuenta e introducir en la discusión la contraposición establecida por René Girard –sugerida por Heidegger a quien critica–, entre el *logos* heracliteano y el *logos* juánico, así como su teoría del deseo mimético[9]. En todo caso, sin entrar aquí en el fondo del asunto, desde el punto de vista que se podría llamar metafísico político e histórico o mejor, simplificando, teológico político, las posiciones contrapuestas de Blumenberg y Schmitt son seguramente compatibles: expresan tendencias contrapuestas que se desenvuelven en el mismo plano histórico, caracterizado por la racionalización. Lo sugiere la respuesta de Schmitt, al admitir la clarificación de conceptos como los de legalidad y legitimidad, llevada a cabo por Blumenberg a través de su «negación científica» de la teología política.

Según esta perspectiva, la mundanización[10] *durch Eschatologie,* por medio de la escatología, sería la obra de la izquierda, defensora y definidora de la legitimidad desde el punto de vista de la racionalización; en cambio, la mundanización *der Eschatologie*, de la escatología, propia de la teología política moderna, pertenece aún al ámbito conceptual de la derecha, defensora y definidora de la legalidad, como forma racional sin perjuicio de los derechos, por decirlo así, de lo no racional o de lo numinoso en el sentido acuñado por R. Otto[11]. Por otra parte, históricamente, la secularización sería empero un vehículo de la transición de la teología política a la desteologización. La situación se podría describir, con palabras de M. Gauchet, quien difiere de Blumenberg, aunque coinciden en algunos planteamientos, como aquella en que, si bien «se ha terminado la edad de la religión como estructura», no obstante, «sería ingenuo creer que hemos terminado con la religión como cultura». En realidad, dice Gauchet, «la sociedad moderna no es una sociedad sin religión, es una sociedad que se ha constituido en sus articulaciones principales por metabolización de su función religiosa»[12]. Probablemente ocurre que esa

---

8 *Politische Theologie II*. Nachwort,pág. 126.

9 Vid. *Des choses cachées depuis la fondation du monde*. Paris, B. Grasset 1978.

10 La mundanización se caracterizaría según Blumenberg, por la desaparición de los elementos de la *Unweltlichkeit* (inmundanidad), la esperanza en la salvación, y en el más allá, la transcendencia, el juicio de Dios, la conservación del mundo y su caída. *Op. cit.* I, I, pág. 11.

11 *Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*. Madrid, Rev. Occidente 1925.

12 *Le désenchentement du monde. Une histoire politique de la religion*. Paris, Gallimard 1985. 2ª, II, págs. 234-236.

función estructuradora se ha desteologizado progresivamente en tal proceso de metabolización. Ahora bien, en cuanto subsiste como teología, tendrá que tener implicaciones políticas; es decir, no se puede descartar absolutamente la teología política.

En lo que concierne a la estricta perspectiva de la relación derecha-izquierda, el mencionado auge histórico de la izquierda, dada la significación atribuida históricamente a esta palabra, implica, efectivamente, no sólo la tendencia a la negación fáctica de la teología política sino la de toda teología; tal vez, más bien, su exclusión –o el intento de excluirla superándola–, de una forma que recuerda mucho a Comte, a quien cita Blumenberg quizá demasiado de pasada, por esa mundanización a través de la escatología que conlleva por ejemplo, la citada idea del hombre nuevo, radicalmente desenraizado, agresivo en aquel sentido, etc. Sin embargo, efectivamente, además de lo indicado anteriormente sobre las implicaciones políticas de toda teología, dadas las raíces ontológicas de la relación, todavía subsistiría desde este punto de vista, que la «negación científica» de la teología política, más o menos eficaz en la modernidad, pudiendo llegar ahora a parecer absoluta, tampoco puede ser definitiva, aunque lo parezca en el plano intelectual. Es una pretensión, en parte realizada, comprensible en el específico *pathos* de la época moderna-contemporánea; no obstante, *contrario sensu,* pone de relieve la pregnancia de la teología política.

1.2. La relación ontológica derecha e izquierda

Derecha e izquierda son constantes cósmicas. Pero no sólo hay una derecha y una izquierda en el cosmos sino, en un sentido más restringido, en la naturaleza y en la vida humana, empezando por la de cada hombre. En él se manifiesta de manera primaria, inmediata y elemental, en la distinción cualitativa entre la mano derecha y la mano izquierda, con unas consecuencias tales que cabe hablar del pensar con las manos[13]. Quizá por eso tenían los romanos un dios con dos caras, Jano, dios central, que unía las dos principales formas de vida –la del allende y del aquende– como el dios de la iniciación a los misterios y el de las corporaciones de artesanos.

Según la concepción ontológica ancestral, Derecho, derecha es semánticamente lo justo, lo fundado, lo razonable, lo verdadero, seguro, indubitable;

13 Vid. D. de Rougemont, *Pensar con las manos (Sobre las ruinas de una cultura burguesa)*. Madrid, Magisterio Español 1977.

antiguamente, lo legítimo, lo cierto; lo derecho es el Derecho, hoy en decadencia, habiendo sido sustituido casi enteramente por la legislación, inspirada en gran parte por la izquierda, aunque sea «realizada» por la derecha. Lo izquierdo, de origen vascuence en español –la palabra *ezker*, *Esquerra*–, significa lo mismo que el vocablo latino *scaevus*, siniestro, de mal agüero, perverso, maligno, y el griego *skhaiós*. Hay otra palabra latina, *sinister,* que designa el lado contrario al derecho, evocando en el lenguaje lo siniestro, lo oscuro, lo negativo; «izquierdear» es apartarse de lo que dictan la razón y el juicio. La distinción, así como la diferencia, entre derecho e izquierdo es, pues, obvia. Lo derecho viene a ser lo bueno y lo izquierdo lo malo; representan tradicionalmente la diferencia entre el bien y el mal. Ahora bien, la causa ontológica de la relación derecha-izquierda es la existencia de un *Centro*.

2. El Centro, principio ontológico

La época actual, ganada, ciertamente, por la mundanización en uno u otro significado –¿se podría hablar de mundanización de la secularización?– se caracteriza por la pérdida del Centro o de su sentido o el descubrimiento o la creencia en que no hay Centro. Puede ser interesante recordar a este respecto lo que ocurre en la física, ciencia que suele anticipar y reflejar muchas preocupaciones, ideas y realidades sociales. La teoría de la relatividad y la física cuántica han «desvalorizado» el papel del centro de tal manera que los científicos suelen decir que el siglo XX será recordado, justamente por la relatividad y la mecánica cuántica, pero, en tercer lugar, por la teoría del caos, que al presuponer la inexistencia de un centro, elimina la concepción de Laplace de la predictibilidad determinista. Se menciona como ejemplo el hecho de que una mariposa, al remover el aire en Pekin, puede provocar tormentas un mes más tarde en Nueva York *(the Butterfly Effect)*[14]. Ahora bien, el mundo histórico no está menos revuelto y descentrado que el de la física, habiendo aparecido incluso una nueva modalidad posible de ciencia social, la «caología», que persigue el conocimiento de la realidad dando por supuesta la inexistencia de un centro de referencia. En cualquier caso, no cabe duda que Centro es a la vez principio ontológico y gnoseológico.

El ordenalismo medieval, centrado en Dios Creador, debido a un conjunto de circunstancias, entre ellas el averroísmo, el voluntarismo impulsado prin-

14 Vid. J. Gleick, *Chaos. Making a new Science*. Penguin Books 1988. La idea, que no era extraña a Platón, es muy importante en la filosofía de A. N. Whitehead.

cipalmente por Duns Scoto, el nominalismo de Ockham y, en el mundo histórico, si puede establecerse esta diferencia, por la Reforma protestante, que constituyó, en gran medida, una consecuencia de aquellas tendencias intelectuales, entró en crisis a partir del siglo XIV. Se sustituyó progresivamente la vivencia del orden natural por creación, de origen extrahumano, y, en este sentido, objetivo, por el orden estatal decisionista, como sugirió C. Schmitt, es decir, por la de un orden humano, artificioso, subjetivo, en cuento producto de la voluntad humana, cuya expresión nítida es el contractualismo, mediante el que se instituye –según Hayek, se construye– el orden social frente al caos de la vida natural. Con el tiempo, el Estado, *deus mortalis*, consolidado inicialmente hacia mediados del siglo XVI como un centro todavía relativo, puramente político, se hizo centro absoluto a partir de la revolución francesa.

La discusión sobre la mundanización se refiere a este contexto moderno desde su origen, que puede datarse en el momento de la aparición de la ciencia –Copérnico, Keplero, Galileo, etc.[15]– y, en el mundo histórico, en la paz de Westfalia (1648) con la derrota del Imperio hispánico que se regía aún por la cosmovisión medieval. Los efectos de la concepción moderna se siguen prolongando hasta hoy en día en el mundo histórico, aunque seguramente, por citar otra fecha, ha entrado sin duda en crisis terminal en 1989, arrastrando consigo, naturalmente, el orden estatal. De ahí la disolución de la idea de orden y la realidad o apariencia de caos en el mundo humano.

El hecho pertinente aquí, sin perjuicio de los avatares de la modernidad y la actual situación, calificada justamente de postmoderna, es que siempre ha existido la idea de un Centro, idea que tiene su correlato inmediato precisamente en la de Orden, en la que siempre cabe distinguir, más o menos explícitamente, una derecha y una izquierda referidas al Centro[16].

El Centro, decía Mircea Eliade, es «la zona de lo sagrado por excelencia, la de la realidad absoluta»[17]. De hecho, ha sido considerado desde siempre el

15 H. Blumenberg ha estudiado este origen en *Die Genesis der kopernikanischen Welt*. 3 B. Frankfurt a. M., Suhrkamp 1975.

16 Sobre la idea de orden como problema central de la filosofía política contemporánea había llamado la atención H. Barth, inspirado por Droysen, en *Die Idee der Ordnung*. Erlenbach-Zurich, Eugen Rentsch 1958. Esta obra ha pasado relativamente desapercibida. En torno la idea de Orden se plantea, decía Barth, convencido de que «una filosofía política tiene que incluir necesariamente una teoría de la verdad», el problema del consenso y la lealtad, el problema de la sanción en el sentido amplio de la palabra y el problema de las instancias y su jerarquía.

17 *El mito del eterno retorno*. Buenos Aires, Emecé 1968. I, pág. 25.

origen, el punto de partida de todas las cosas, el principio, el ser puro, un lugar ontológico, existiendo una abundante mitología en torno suyo. La idea de un «Centro del mundo», de un «Eje del mundo», etc. es antiquísima, habiendo adoptado múltiples manifestaciones concretas, según las culturas y las civilizaciones. Para los romanos, *mundus* –el surco que se trazaba en torno al lugar donde había de fundarse una ciudad–, constituía el punto de encuentro entre las regiones inferiores y el mundo terrestre. Todo lo que se funda, lo es en el Centro del Mundo, puesto que toda creación repite el acto cosmogónico por excelencia, la Creación del Mundo, creación que se efectuó a partir de un centro. Por ende, «el acceso al centro, escribía M. Eliade, equivale a una consagración, a una iniciación; a una nueva existencia real, duradera y eficaz»[18]. El famoso mito del Laberinto encubre la idea de un centro de difícil acceso en el que se encuentra un símbolo más o menos claro del *poder,* de la *sacralidad* y de la *inmortalidad*[19]. En fin, el Centro es el principio, el origen, el medio, el punto de equilibrio, lo que armoniza, lo que ajusta, la fuente de la justicia, siendo la idea de polo equivalente a la de centro[20]. El Centro, punto de partida, es también punto de llegada, pues todo debe retornar a él, por lo que desempeña la repetición un papel esencial en la mitología del Centro. Unas veces son cosas e instituciones, otras personas las que desempeñan el papel de centro; también pueden ser centro fenómenos e ideas.

Así, es universal la mención de un Árbol cósmico que se encuentra en el centro del mundo, con innumerables modalidades interpretativas. Palacios y templos, equivalentes a «Montañas sagradas», son espacios sagrados, centros locales totémicos aislados del espacio profano circundante, que el hombre no elige sino que se limita a «descubrir», donde se encuentra el cielo con la tierra y el infierno, que se hallan en un mismo eje[21]; se quiso ver en el sol, «corazón del mundo», el centro del mundo sensible; el *omphalos* es un «centro de la tierra» al que los celtas, por ejemplo, dieron valor religioso e implícitamente político[22]; centro del mundo era para los judíos la tierra de Israel y el monte Tabor significaba seguramente ombligo; el «palomo santo» de la Cábala es el centro del ser total y el bíblico árbol de la vida estaba en el centro del paraíso,

18 M. Eliade, *El mito*... I, págs. 21 ss.

19 M. Eliade, *Tratado de historia de las religiones*. Madrid, Inst. Est. Políticos 1954. § 145, págs. 356-358.

20 Vid. R. Guénon, *Símbolos fundamentales de la ciencia sagrada*. Buenos Aires, Eudeba 1976. VIII, «La idea de centro en las tradiciones antiguas».

21 M. Eliade, *Tratado*... § 140-141, págs. 345 ss. También, *El mito*... I, pág. 20

22 M. Eliade, *Tratado*... § 81, pág. 226.

este mismo un lugar central; igual que la Meca, donde está la gran piedra negra, la Kaabah, como un centro del centro, es el centro del Islam; el Gólgota era para los cristianos un centro del mundo; las ciudades sagradas, Jerusalén, Roma, etc., son centros del espirituales del mundo; en Oriente y en general, los reyes aspiraban a ser centros del mundo, reyes de reyes, es decir, reyes del mundo, de donde viene la idea de Imperio; Cristo, centro del mundo, es el rey del mundo[23], Cristo Rey según la encíclica *Quas primas;* centro del mundo fue el Moscú soviético para tantos creyentes, ahora desengañados, muchos de los cuáles siguen añorando un centro[24]. El famoso «giro copernicano», que puso al sol como centro del universo físico, cambió la imagen el mundo, y Newton le dio nueva forma poniendo más allá la ley de la gravedad, como nuevo centro. Hay también ideas centrales como «la madre tierra» o el citado «ombligo del mundo». Empédocles explicaba la dialéctica amor-odio en función de la unidad, el centro. En la retórica política es frecuente hablar de *idées méres* (Comte, Tocqueville) centrales. En política, la unidad que implica e impone lo Político, presupone la existencia de un centro, que es lo que privilegia al poder político, y el liderazgo es fruto de la tendencia al centro. Etc., etc., etc.

El Centro determina lo que llamaba Heráclito el *logos* o *métron* – la *medida* o síntesis cualitativa de las relaciones que configuran el orden (*cosmos*, ordenamiento) – y, derivadamente, lo que hay a su derecha y a su izquierda; pues todo lo existente se relaciona con un punto central, a su diestra o a su siniestra. En fin, siempre se ha tenido la idea de un «estado primordial», del que deriva lo que llamaba R. Guénon la «tradición primordial», conforme a las eternas vivencias ancestrales de la humanidad, principio y fin de todas las cosas, alfa y omega, punto de partida y de llegada. El centro no es sólo el punto de referencia, sino el origen de la derecha y la izquierda y la causa de su división, que explica a su vez la eterna dialéctica existente entre lo derecho y lo izquierdo. El centro es lo que les da *su sentido y su medida*. Un centro es lo justo y aquello a lo que debe ajustarse todo lo relacionado con él, constituyendo su existencia una garantía contra el caos, la posibilidad de un orden. Y, por cierto, esa dialéctica entre la derecha y la izquierda impide que el centro ordenador sea neutral[25], precisamente por ese carácter ordenador.

---

23 Sobre la figura del rey del mundo, R. Guénon, *Le Roi du Monde*. Paris, Gallimard 1958.

24 A veces, la idea del centro se expresa como el medio y la «vía del medio». En Irlanda hubo un reino del Medio, etc.

25 Es significativo que Bodino contribuyera a consolidar el Estado presentándolo

Por otra parte, el centro como lo real, la realidad misma es también el resultado de la actividad de algo o de alguien. Hegel distinguía entre *Realität* y *Wirklichkeit,* entre realidad muerta, sin vida y realidad efectiva, viva. El centro, y existen infinidad de centros según lo que se considere o la perspectiva bajo la que se considere, es como *Realität* un cadáver; pero al mismo tiempo, puesto que no hay centro sin derecho e izquierdo, si hay derecho e izquierdo es *Wirklichkeit:* la derecha y la izquierda lo dinamizan y le dan vida. Por eso el centro es siempre tensión, ya que lo derecho y lo izquierdo tiran de él, queriendo atraérselo para identificarse con él, por ser la fuente o *Quelle* de su vigor. La tensión del centro es la tensión existente entre lo derecho y lo izquierdo, entre lo recto y justo y lo torcido e injusto. Ambos, lo derecho y lo izquierdo, luchan, como el amor y el odio en Empédocles, por conquistar el centro e imponerse absolutamente, teniendo esa eterna oposición un carácter cósmico.

Guénon recordaba a este respecto[26], que la tradición primordial representaba el centro como un principio inmóvil, de lo que es un ejemplo el *theós* aristotélico, el primer motor inmóvil que mueve todo; principio que es, en sí mismo, conocimiento puro de la realidad. Ese principio o *theós* no actúa; rige el movimiento de todo lo que hay sin participar en él; únicamente contempla, y por eso los griegos consideraban la teoría, el teorizar *(théorein)* la forma suprema de *praxis* o acción, en contraste con la actividad desordenada de la pura *praxis*, cuyos fines pueden coincidir o no con los del orden que emana del centro o principio supremo –con la medida de la cultura–; de ahí la distinción jerárquica entre la teoría y la práctica: la teoría se refiere a la verdad; para la acción, la verdad es sólo una referencia más o menos clara, próxima o lejana a la que se atiene o de la que prescinde.

Por otra parte, es sabido que, desde G. Dumézil, suele verse lo trinitario como una categoría, al parecer específica, del pensamiento indogermánico. Aunque ahora se discute esa tesis, a la verdad, cuando se habla del dualismo derecha-izquierda, en realidad no hay tal dualismo, puesto que requiere implícitamente un centro, que no es sólo mediación sino principio y fin, origen y término, que lo haga inteligible. Así pues, existe una trinidad gnoseológica Centro-Derecha-Izquierda, inteligible horizontalmente y verticalmente.

Horizontalmente, el centro es un *espacio* del que irradia todo lo que se

---

como neutral, a fin de resolver la cuestión de la tolerancia planteada por las guerras de religión.

26 *La Gran Tríada*. Barcelona, Obelisco 1986.

desenvuelve o despliega a su derecha y a su izquierda. Hay así una *dialéctica* dual entre lo derecho y lo izquierdo que sugiere los conceptos de unión y división entre ambos, que tienen como referencia obligada el centro. En esta perspectiva, propia de la política, que era por cierto la de Hobbes, la dicotomía tiene un carácter espacial, estático, o, si se quiere, relativamente conservador: aún se trata de mantener la simetría, sin perjuicio del cambio de lugar de los atributos.

Verticalmente, el binomio encierra la idea de hacia arriba y hacia abajo; tiene un carácter temporal, de movimiento; la perspectiva es aquí histórica. Así considerado, el Centro, más que irradiación implica atracción; por ejemplo, en el sentido de que todas las cosas apetecen el ser; equivale a un polo. A partir del Centro se mueve todo en una u otra dirección; si lo hace hacia arriba, se confunde con la idea de lo recto, de Derecho, de lo justo, de la marcha, impulsada por la justicia, que atrae hacia lo alto, hacia el cielo, hacia la luz, hacia la plenitud; si es hacia abajo, con la idea de lo abisal, de la injusticia, de la desmesura sin fondo, de lo oscuro y sin luz, de lo caótico, de la nada, de lo maligno y perverso, en fin, de lo demoníaco. La oposición vertical implica, pues, asimetría, jerarquía: hacia arriba, lo esencial, el cielo, lo activo; hacia abajo, la sustancia, la tierra, la pasión. La filosofía platónica se relaciona con esta visión del Centro, la idea de la ideas, la idea del bien, a la que aspiran todas; Cristo, centro personal del mundo, fue crucificado entre dos ladrones, «uno a la derecha y otro a la izquierda», como atestiguan San Mateo y San Marcos; asimismo, Rousseau y la revolución francesa verán la relación derecha-izquierda según esta perspectiva vertical, modificando el sentido de la actividad política, que deja de ser espacial, concreta, referida principalmente al presente, para inscribirse en el plano histórico, temporal, directamente referida al futuro.

3. Sobre la historia de la derecha y la izquierda

Dada la naturaleza ontológica del Centro y de la relación derecha-izquierda, pueden rastrearse hasta muy lejos los antecedentes de esta dicotomía, aunque no se denomine estrictamente así. Por ejemplo, la interpretación de la historia de Coleridge descansa en los términos *permanencia* y *progresión,* siendo bien conocida la de Comte en función del *orden* y el *progreso*. Recientemente, J. du Perron ha aventurado un bosquejo histórico de la dialéctica derecha-izquierda. Remontándose a los Imperios Antiguos, se apoya herme-

néuticamente en el binomio *tradición-revolución,* más antiguo que aquel, terminología moderna nacida en la revolución francesa.[27]

27 *Droite et gauche. Tradition et révolution.* Puiseaux, Pardés 1991. Perron ofrece un cuadro resumen comparativo de las diferencias entre derecha e izquierda. Aunque puede suscitar dudas y reservas, puede ser útil transcribirlo.

DERECHA	IZQUIERDA
Ontología	Dialéctica
Espiritualismo	Materialismo
Transcendencia	Inmanencia
Ser	Tener
Religión	Antirreligión. Ateísmo.
Pesimismo	Optimismo
Pecado original	Angelismo. Humanismo
El Mal	Negación del Mal
La naturaleza humana	El hombre perfectible
Revelación	Racionalismo
Realismo	Idealismo. Nominalismo
Sabiduría	Ciencia
Concepción cíclica del tiempo	Concepción lineal del tiempo
Decadencia de las civilizaciones	Progreso de la Humanidad
Edad de Oro en el Pasado	Edad de Oro en el Futuro
Dios origen del Poder	El Pueblo origen del poder
La Realeza sagrada	La Democracia
Aristocracia	La Mayoría, la Masa
Familia. Propiedad	Comunismo
Jerarquía y Orden	Igualdad y Justicia
Holismo	Individualismo
Las comunidades naturales	La Sociedad artificial
El Estado orgánico	La Organización racional
Las libertades concretas	La libertad abstracta
Conservadorismo	Progresismo. Revolución
Tradición	Utopía. Mesianismo
Patria	La Internacional
Guerra	Pacifismo
Herencia	Educación

Prescindiendo de los antecedentes, el punto de partida de la época moderna en la perspectiva de la derecha y la izquierda, es sin duda el aludido otoño de la Edad Media. En los siglos XIV y XV, al decaer el universalismo eclesiástico, caracterizado por el dualismo Iglesia-Imperio, dentro del ambiente, por decirlo así, de la derecha, comenzó la profunda escisión, paulatinamente agrandada, susceptible de ser interpretada en términos de derecha e izquierda, entre el mundo de la religión y el mundo político. Escisión de la que resultó, como es de sobra conocido, la emancipación de la política de la religión. Si se aplica el binomio derecha-izquierda como una categoría histórica, con el auge del particularismo estatal empezó a dejarse percibir claramente una agudización conflictiva de la normal tensión dialéctica entre ambas, antes poco notoria dado el predominio indiscutible de lo derecho. En realidad, esa tensión era anteriormente espacial, política; ahora comenzó a ser también temporal, histórica. Quizá no sea demasiado atrevido afirmar que en el mundo moderno se complicó paulatinamente como tensión de oposición directa entre la política y la historia, entre el pragmatismo político y el ideologismo historicista.

Arrumbada en el siglo XVI, la vieja concepción ordenalista centrada en lo sagrado, que consideraba el orden, cuyo centro era, pues, lo sacro, de origen extrahumano, simplemente natural en el sentido antiguo y natural por creación en el cristianismo, que es lo que evoca la palabra naturaleza hasta Kant, a partir de entonces, todo el pensamiento moderno, empezando por Descartes y su interlocutor Hobbes,[28] ha perseguido la localización o institución de un Centro que permitiera ordenar el caos del mundo y garantizar las legitimaciones, que desde el siglo XVIII, la época de la ideología, se diferencian según Gauchet en ser extra-sociales, es decir, por el pasado o el presente e intra-sociales, por el futuro[29].

Defensa de las élites	Defensa de los pobres
La Persona	La Sociedad
Ascetismo	Productivismo. Técnica
Protección del Saber	Difusión del Saber
Heroísmo. Deberes	Felicidad (derechos)
El guerrero	El Burgués
Arquetipo: El rey Arturo	Arquetipo: Prometeo

28 Como dice M. Gauchet, *Op. cit.,* 2ª. II, pág. 248, desde el punto de vista de la evolución de la estatalidad, la marcha de Descartes «es estrictamente homóloga» a la de Hobbes.

29 *Op. cit.* 2ª, II, pág. 256.

Desde un punto de vista ontológico, parece evidente que a lo largo los siglos modernos, sobre todo si se considera que la época propiamente moderna comenzó con la paz de Westfalia (1648), aumentó la presión de lo izquierdo, por lo que no es casual que el estricto uso político de los términos derecha-izquierda tenga un origen concreto en la revolución francesa, en sí misma una guerra civil (R. Koselleck), aunque no se difundiese hasta la III República. Y ello, no sólo por el carácter antihistórico de aquella revolución y por coincidir con el comienzo de la ontologización del Estado y la Sociedad como una suerte de centros primordiales a falta de otro centro, sino porque, interpretada la revolución según la perspectiva ontológica de la derecha y la izquierda, *su causa última fue el choque definitivo, abierto, entre ambas, la derecha y la izquierda, una vez que esta última tuvo bastante fuerza para sostenerlo*. La izquierda triunfó en la revolución, cuyas legitimaciones dependen del futuro, empezando a imponerse intensamente la mundanización a partir de este momento, a través de una escatología propia –simbolizada pasajeramente por la diosa Razón venerada en Nôtre-Dame– en detrimento de la teológica, incluida la teología política.[30] Jouvenel hubiera dicho seguramente, que la izquierda tendió a sustituir el sentido de la vida por el sentido de la historia. Si la teología, secularizada o no, daba antes sentido a la vida, ahora empezó a recibirlo de la historia, transformada en una suerte de escatología mundana por las grandes filosofías de la historia de la época, de las que constituye el mejor ejemplo la de Comte.

Lo característico del presente momento histórico es, efectivamente, el cambio de signo, muy visible, de la relación derecha-izquierda. Se propende ahora por el predominio del pensamiento historicista, a ver lo positivo y benéfico en lo izquierdo, considerado tradicionalmente lo negativo y maligno. Y no sólo en política, ámbito en el que nadie quiere parecer «a derechas» ni de «derechas», término maldito, cuando lo cierto es que la gente normal –la mayoría de la gente– igual que se maneja normalmente con la mano derecha, es social y políticamente de «derechas», es decir, conservadora, incluso aunque vote o prefiera a candidatos de «izquierda»; justamente en política no hay nada más «conservador» que un «izquierdista» o progresista que ha llegado por fin a tener poder, a estar en el «centro» o a ser un centro. Quizá porque el estado natural del hombre es el dogmatismo, como decía Augusto Comte.

En la perspectiva de la tradición ancestral de la humanidad, podría conside-

30 Muy útil para esto, C. Schmitt, *Politische Romantik*. Schmitt relaciona el *pathos* romántico con la negación del pecado original.

rarse patológica la actitud generalizada de rechazo u ocultación de la derecha, como si no se quisiera nada «a derechas». Debiera dar que meditar el hecho de que la derecha haya sido completamente aniquilada en este siglo en los dos países más grandes del mundo, Rusia y China; o que, en la situación actual de Occidente, es prácticamente imposible *la política,* una política *auténticamente* de derechas o siquiera un *auténtico* partido de derechas, que, por otra parte, no tendría sentido en cuanto tal[31], debido a la intensidad de la presión historicista de la izquierda. La lucha eterna, escatológica entre la derecha y la izquierda, tal como se planteó hacia el siglo XIV, ha sido ganada por la izquierda: la cultura es de izquierda, la opinión pública es de izquierda y los gobiernos, de izquierda o de derecha, prisioneros –sabiéndolo o no y creyéndolo o no– de las legitimaciones –el dogmatismo– que otorga el mundo cultural, son incapaces de gobernar *políticamente*. De hecho, el igualitarismo, empezando por la igualdad de la derecha y la izquierda, de la que constituye un buen ejemplo la llamada *querella* –quizá también eterna– *entre los antiguos y los modernos*[32], ha afectado a la relación derecha-izquierda. ¿Pero no será que por fin se ha logrado realizar el ideal del Estado de ser completamente neutral y neutralizar todo? Neutralidad e igualitarismo van de la mano y la neutralidad acaba con la tensión entre derecha e izquierda. No obstante, desde un punto de vista teológico, la neutralidad, que suprime la diferencia entre el bien y el mal, como es perceptible en la figura del príncipe maquiavélico en contraste con la figura del rey, según ha notado Leo Strauss, habría que decir que es de izquierda.

El tema está ligado al de la «pérdida del sentido de la realidad» en la cultura occidental contemporánea[33]. La evolución de la dicotomía se relaciona, en

31 Tanto la extrema derecha como la extrema izquierda –incluido el terrorismo de uno u otro signo– pertenecen al mundo conceptual de la derecha y la izquierda dominado por la izquierda. Puede chocar la afirmación de que la auténtica política sólo puede ser de «derechas». La explicación, que no cabe abordar aquí, hay que buscarla en la metafísica del trinomio Centro-Derecha-Izquierda.

32 Vid. J. A. Maravall, *Antiguos y modernos. La idea de progreso en el desarrollo inicial de una sociedad*. Madrid, Sociedad de Estudios y Publicaciones 1966. F. L. Baumer, señala que, en efecto, la nueva visión o imagen del mundo que dio lugar a esta famosa querella hubiera sido inconcebible sin la revolución científica, pero debió mucho al pirronismo y al renacimiento religioso tanto católico como protestante. *El pensamiento europeo moderno. Continuidad y cambio en las ideas, 1600-1950*. México, Fondo de Cultura 1985. IX, pág. 119.

33 En relación con la política, J. Fueyo, «La crisis moderna del principio de realidad». *Anales de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas*. Nº 70 (1993).

fin, con la crisis del concepto de verdad, el auge del nihilismo y la decadencia del pensamiento, decididamente débil al no poder asentarse en el sentido común, destruido, advertía Whitehead, por la manía de inventar y reinventar, de la novedad, a la que aluden Blumenberg y Schmitt. También tiene que ver con el auge de la voluntad de poder, suscitada por el racionalismo constructivista estudiado por Hayek, que encuentra su mayor obstáculo en lo derecho, en el sentimiento del Derecho y de lo justo. Y, asimismo, con la falta de un centro espiritual de referencia, como advirtiera Augusto Comte, de una autoridad espiritual capaz de determinar el *logos* o *métron* de la cultura. Etc.

Las culturas, las religiones –por ejemplo, la bíblica, tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento–, las mitologías, las leyendas, la tópica, el sentido común, están llenos de referencias a la preferencia por lo derecho, lo «a derechas». Tiene mucho que ver con su desprestigio la alteración en la visión de la idea de *cambio*. Considerado desde siempre como vía a la corrupción de algo, por ejemplo de la forma de vida política, ligada desde el siglo XVIII a la de *progreso*, es decir, vista temporalmente en vez de espacialmente, ha adquirido un carácter positivo, benéfico. Lo cierto es que se trata de un interesante y grave problema cultural contemporáneo, que tendría además que explicar por qué ha alcanzado la «izquierda» el predominio moral casi absoluto sobre la derecha, que extasiada ante la cultura de «izquierda», la reverencia y aplaude. Si sólo fuera en la política no tendría mayor relevancia. Los políticos auténticos escasean, sobreabundando los profesionales de la política, que, en cuanto profesionales, están a lo suyo y rara vez se enteran de nada verdaderamente importante: están más preocupados por seguir, es decir, complacer a la opinión, que no es un dechado de sabiduría, en lugar de dirigirla. Tema muy actual e interesante, ligado al de la profesionalización o burocratización del político.

En fin, lo sorprendente es que, invirtiéndose una tradición común a todas las culturas, casi de pronto se represente, acepte y afirme lo siniestro como lo bueno, lo positivo; y, en cambio, lo derecho –incluido en ello, significativamente, el Derecho– como lo malo, lo negativo. Merecería la pena considerar hasta qué punto no tiene que ver esta inversión con la mentada destrucción del sentido común, por lo menos en contraste con lo que es ancestralmente tradicional, debido a la intensa *mani-pulación* ideológica que ha trastrocado la *medida* de la cultura[34], y a que esta última sea neutral, si no nihilista. Esta

34 Como ha observado E. Cassirer, a partir del Renacimiento la idea de medida fue sustituida por el concepto de orden. *El problema del conocimiento*. Trad. W. Roces. Méxi-

específica manipulación había sido preparada en el siglo XVIII, institucionalizándose a partir de la revolución.

Prescindiendo del cartesianismo estricto y sus derivaciones, que abocó casi en seguida al descubrimiento de la ley de la gravitación como Centro del universo físico, de la citada querella entre los antiguos y los modernos, en la que ve Blumenberg, «el *analogon* estético de la disolución de la validez del aristotelismo»[35] o del papel de la gnosis,[36] cabe señalar un origen político muy concreto de la contraposición moderna entre derecha e izquierda en Hobbes, el primer gran teorizador del Estado, al que definió como el «dios mortal», una especie de Centro de centros, al mismo tiempo que abría paso a la ideocracia.

4. Hobbes y el auge de lo izquierdo

El ideocrático, antihistórico, e intelectualmente revolucionario contractualismo político moderno, introdujo imaginativamente un dualismo fundamental en el pensamiento y en la interpretación de la realidad histórica, que debió su prestigio y su difusión, sobre todo, a la imaginación política de Hobbes[37].

En la situación caótica de su tiempo, en el que era la guerra civil el estado normal de Europa por causas religiosas combinadas con la resistencia de los antiguos poderes sociales a la consolidación de la estatalidad, y dada la evolu-

co, Fondo de Cultura 1963. IV. I, III, págs. 64 ss. Cassirer se refería a la geometría, pero hay un paralelismo en el mundo histórico, en el que el concepto de orden devino fundamental en un sentido distinto al del ordenalismo medieval: ahora era preciso fundar el orden y ese orden fue el estatal.

35 *Op. cit.* III, pág. 42.

36 Entre la numerosa literatura sobre la gnosis, E. Voegelin, *Nueva ciencia de la política*. Trad. E. Sánchez Pintado. Madrid, Rialp 1968. *Ciencia, política y gnosticismo*. Trad. E. Prieto Martín. Madrid, Rialp 1973. *From Enleightenment to Revolution*. Durham, Duke University Press 1978. También *Order and History*. 5 vols. Louisiana State University Press 1956. Mucho de lo que se atribuye a la tradición gnóstica, podría explicarse o interpretarse perfectamente por la dialéctica derecha-izquierda. Desde este punto de vista, la gnosis representa la izquierda. Voegelin observó que «el movimiento gnóstico había adquirido una relevancia social masiva en la Ilustración y en el Idealismo». *Ciencia, política y gnosticismo*. Pról. pág. 11.

37 Vid. D. Negro, «Thomas Hobbes: de la razón estética a la razón política». *Revista de Estudios Políticos*. Nº 212. (1977) y «La imaginación política de Hobbes». *Revista de Estudios Políticos*. Nº 215 (1977).

ción de lo estatal, afirmado a mediados del siglo XVI, el pensador inglés imaginó la posibilidad de hacer de este instrumento de poder, un orden *político* en sustitución del natural por creación en el que prevalecía el Derecho, que había ido perdiendo vigencia debido al nominalismo, a la Reforma y al auge del particularismo estatal. *La oposición ancestral entre derecha e izquierda empezó a inclinarse a favor de esta última a partir de Hobbes y el Estado*[38].

Maquiavelo y el mismo Bodino, apenas veían aún en la estatalidad otra cosa que un instrumento de poder del príncipe. Este último lo convirtió ya en Estado Soberano, en un Centro político particular y neutral capaz de imponer su propio orden. La hazaña de Hobbes consistió en universalizar el Estado como idea, y el Estado, una vez firmemente asentado en el pensamiento y en la realidad existencial como exclusivo Centro mundano, prosiguió su carrera de la mano de los monarcas hasta independizarse completamente de ellos: de máquina incomparable del poder político personal de los príncipes, pasó a convertirse en automático receptáculo impersonal de todos los poderes que iba absorbiendo, hasta que, sustantivándose, empezó a marchar por sí sólo. Este fue el tercer gran momento del Estado, el del Estado propiamente Moderno, que, como ha mostrado Bertrand de Jouvenel[39], emergió de la revolución francesa. De instrumento de poder (el Estado de Poder de Maquiavelo) y receptáculo del poder estrictamente político (el Estado Soberano de Bodino), el Estado Político Objetivo de Hobbes llegó a ser el receptáculo de todos los poderes, del Poder (Estado Total o Minotauro). Es decir, un Centro absoluto espiritual y material a la vez, político y administrativo como captó Tocqueville y, por tanto, con una derecha y una izquierda desiguales, asimétricas como las caras del dios Jano, en el que lo espiritual y lo político se subordinan cada vez más a lo material y administrativo, según un movimiento vertical inverso al que era considerado normal.

Desde mediados del siglo XVI todas las fuerzas fluyeron hacia el Estado. La estatalidad, originariamente una máquina o artefacto, una suerte de *au-*

38 Sería muy interesante examinar a la luz de la oposición escatológica entre derecha e izquierda, el asombro de tantos hombres, espiritualmente aún medievales o pertenecientes a la tradición política anterior al definitivo establecimiento del Estado, ante este nuevo fenómeno. Ejemplo de esa actitud antiestatista por razones que podrían calificarse de derechas en el sentido tradicional, son el cardenal inglés Reginald Pole y, en general, los escolásticos españoles y los debeladores del maquiavelismo y de la razón de Estado.

39 *El poder. Historia natural de su crecimiento.* Madrid, Unión Editorial 199. Y, sobre todo, *Los orígenes del Estado Moderno. Historia de las ideas en el siglo XIX*. Madrid, Magisterio Español 1976.

tomatón como los ingenios renacentistas, en sí misma, en cuanto técnica, neutral, se fue convirtiendo en Centro *sistemático*[40] de la vida a lo largo de la Edad Moderna, a medida que concentraba los poderes sociales de origen feudal y canónico.

El pensamiento de Hobbes, típico pensador político, era todavía espacial[41] y la primera gran oposición política moderna entre derecha e izquierda se dio con el trastrocamiento del orden horizontal, simétrico existente entre la autoridad espiritual y el poder temporal. Es sintomático el dibujo de la figura mítica del Gran Leviathan en la contraportada del libro capital de Hobbes. Hobbes mantiene el equilibrio propio de un centro, el *Mortall God* Leviatán, entre el poder temporal, representado por la espada, y el poder espiritual, representado por el báculo. Sin embargo, curiosamente, aún en el supuesto de que la figura esté «vuelta» pensando en el efecto visual, este último lo sostenía la mano izquierda mientras la derecha empuñaba la espada, cuando en la ontología y la simbología tradicionales de lo derecho y lo izquierdo, lo derecho, la derecha era siempre la parte superior, la positiva, y la izquierda la inferior, la negativa. Eso no sólo constituye un ejemplo de lo que llamaba Denis de Rougemont el modo del pensar con las manos[42], sino que, teniendo

---

40 Decía Voegelin: «La filosofía surge del amor al ser; es el afán amoroso del hombre por reconocer el orden del ser y conformarse a él. En cambio, el gnosticismo quiere enseñorearse del ser; y, para lograrlo construye su sistema. El sistema es una forma gnóstica y no filosófica de pensar». *Ciencia, política y gnosticismo*. 3, págs. 56-57.

41 Cfr. Sh. S, Wolin, *Política y perspectiva. Continuidad y cambio en el pensamiento político occidental*. Buenos Aires, Amorrortu 1973. 8.

42 K. Wilber, recientemente, precisa, modifica y, en cierto modo, invierte la significación atribuida a las dos manos. Desarrollando el tema de *La Gran Cadena del Ser* de A. O. Lovejoy (Barcelona, Icaria 1983) escribe: «los dominios de la Mano Derecha son ajenos a los valores, las intenciones, las profundidades y los significados. La Mano Izquierda es el hogar de la cualidad, la Mano Derecha de la cantidad; la Izquierda es el hogar de la intención y, por tanto, del significado, mientras que la Derecha, por su parte, lo es de la extensión, carente de objetivos y de planes; la Izquierda tiene niveles de significado, mientras que la Derecha tiene niveles de magnitud; la Izquierda tiene mejor y peor, mientras que la Derecha tiene mayor y menor». *Ciencia y religión. El matrimonio entre el alma y los sentidos*. Barcelona, Kairós 1998. 6, pág. 108. Por otra parte, critica a los postmodernistas, que no sólo subrayan «los aspectos de la Mano Izquierda (la faceta interpretativa), sino que *tratan de negar toda realidad a las facetas de la Mano Derecha (a las dimensiones objetivas)»*. 9, pág. 153. Atribuye a los empiristas, positivistas, conductistas y «todo tipo de científicos» la negación de «la realidad de las dimensiones propias de la Mano izquierda», afirmando en cambio que «la única realidad procede de la Mano Derecha». 10, pág. 181.

en cuenta el poder evocador de los símbolos, simboliza, según la significación ontológica atribuida a la derecha y la izquierda, que Hobbes reunificaba de nuevo los dos poderes en el Estado, reduciendo la *potestas spiritualis* a un poder[43]. Pues se trata en realidad de una *potestas* a la que, en rigor, debiera llamarse, como observó Ortega, *auctoritas spiritualis*, ya que no descansa en la fuerza, sino en su relación con la verdad. En todo caso sería un puro poder intelectual, según los mismos atributos simbólicos que aparecen describiéndolo debajo del báculo en la pintura de Hobbes, ahora enteramente al servicio del poder la espada de Leviathan, el poder más fuerte en este mundo. Por cierto, tampoco deja de ser curioso, que, como ha observado Schmitt, la imagen de Leviathan perdiese entre el 1500 y el 1600 la significación demoníaca que le atribuía todavía Bodino.

Según la distinción de J. M. Bochenski, la autoridad espiritual es autoridad epistemológica, la autoridad del que sabe, en contraste con la autoridad deontológica, la autoridad del que manda[44]. O, como dice A. d'Ors, autoridad es saber socialmente reconocido y desprovisto de poder, mientras la *potestas* es el poder constituido[45]. «La autoridad espiritual, explicaba R. Guénon, se funda enteramente en el conocimiento, puesto que su función esencial es la conservación y la enseñanza de la doctrina, siendo su dominio tan ilimitado como la verdad misma». En cambio, el poder temporal, sea militar, jurídico o administrativo, está enteramente compro-metido en la acción, encerrado en los límites del mundo humano[46], y, habría que añadir, en el caso del Estado, que circunscrito dentro de un territorio, en el que no se oponen de momento la derecha y la izquierda, contenidas por la unión de las jefaturas temporal y espiritual en el soberano neutral.

Hobbes apeló al Nuevo Testamento para avalar la transformación de la *auctoritas spiritualis* en un poder: Jesús, en quien reconocía al Cristo, ha-

43 «En la situación política del siglo XVII, es decir, en plena lucha del poder absoluto del Estado con la nobleza feudal y la Iglesia, el Leviathan, ateniéndose a esta explicación auténtica, no es más que una imagen del supremo poder terrenal más fuerte y, a la vez, indiviso, ...» C. Schmitt, *El Leviatán en la teoría del Estado de Thomas Hobbes*. 2ª ed. Buenos Aires, Struhart & Cía. 1990. 2, pág. 33.

44 *¿Qué es autoridad?* Barcelona, Herder 1979. 4.2, pág. 61.

45 *Ensayos de teoría política*. Pamplona, Eunsa 1979. VII, «Las traducciones de 'exousia' en el Nuevo Testamento». Pág. 123. ss. Observa d'Ors, que la idea de autoridad es específicamente romana. En griego no existe palabra para traducirla con exactitud.

46 *Autorité spiritualle et pouvoir temporel*. Paris, Guy Trédaniel, Ed. Véga 1984. III, pág. 40.

bía afirmado: «Mi reino no es de este mundo». Y recuerda insistentemente –«lacónica y patéticamente», dice H. Blumenberg– en relación con ello, la divinidad de Cristo –*«Jesus is the Christ»*–, reduciendoa esta afirmación el mínimo religioso común a las confesiones cristianas que tenía que hacer suyo el Estado. Pues, en la línea de Marsilio de Padua, deducía de la frase evangélica combinada con el mínimo religioso, que la *auctoritas* de las Iglesias se refiere al otro mundo, a los asuntos puramente espirituales, particulares, privados de cada creyente. Lo que importa de la Iglesia en este mundo es su poder, y, en cuanto institución tiene que someterse, igual que todos los poderes mundanos, al supremo poder de la espada, el poder soberano.

Por tanto, es correlativa al simbolismo del báculo y la espada la famosa frase, también repetida varias veces por Hobbes en latín y en inglés, *auctoritas, non veritas facit legem*, destinada a trastrocar, por medio de la escatología como dice Blumenberg, los residuos intelectuales del orden existente a fin de asegurar el nuevo. La mención por Hobbes de la necesidad de una nueva ciencia política, no era una mera evocación erudita de Aristóteles.

Álvaro d'Ors ha notado que como el pensamiento estatal moderno, «la teoría política», depende fundamentalmente de la griega, «ha sentido siempre repugnancia ante una autoridad que no se confunda de algún modo con la potestad», justamente porque la autoridad es «saber socialmente reconocido y desprovisto de poder»[47]. Sin embargo, es sorprendente que Hobbes no diga *potestas* sino *auctoritas* y contraponga esta última a la verdad, alterando intencionadamente la significación de las palabras. Conocedor del poder de los conceptos y las distinciones como armas políticas, seguramente los utilizó aquí conforme al principio enunciado en otro lugar, *veritas in dicto, non in re consistit*. En aquella frase, al equiparar autoridad y poder los desconectó del Derecho –la verdad de lo recto– refiriéndolos directamente a la ley como cuestión de fuerza[48], dejando planteada la diferencia entre legitimidad y legalidad, con la que tiene mucho que ver la pugna moderna entre derecha e izquierda, en la que, finalmente, parece haber conseguido esta última arrogarse la legitimidad: las legitimaciones por el pasado y el presente son propias de la derecha; las legitimaciones por el futuro, son de la izquierda.

De modo más inmediato, con esa afirmación Hobbes suprimió como mera consecuencia lógica, la pretensión de superioridad del Papado, es decir, de la

---

47 *Ensayos...*«Las traducciones de 'exousia' en el Nuevo Testamento». Pág. 132.

48 Sobre la confusión moderna entre fuerza y libertad, T. H. Bluhm, *¿Fuerza o libertad? La paradoja del pensamiento político moderno*. Querejeta. Barcelona, Labor 1985.

Iglesia romana, fundada teológicamente en ser custodia de la verdad y, por tanto, autoridad, y, temporalmente, en la *omnipotentia iuris* característica del ordenalismo medieval, tan alejado del racionalismo, caracterizado por la *omnipotentia legis*. Por eso la *ratio ecclesiae,* racionalidad jurídica, es una *complexio oppositorum,* en contraposición a la *ratio status,* cuya naturaleza es económica, lógica. Lo que hace, por cierto, a la Iglesia Católica política en grado eminente[49], puesto que sus valores no se limitan a los económicos y, además, en ella, la representación viene de arriba. Ahora bien, Hobbes, que puso la opinión –la conciencia pública, como dice en los *Elementos de derecho natural y político*– en el lugar de la conciencia[50] –las opiniones privadas–, que quedó como moral privada, completó la Reforma; que fue, en palabras de M. Gauchet, «la segunda ola de la revolución religiosa occidental: tras la captación por la Iglesia del monopolio de la mediación espiritual, la impugnación de la Iglesia en su legitimidad mediadora»[51]. La Iglesia católica conservó interiormente su carácter político. Pero Hobbes le quitó externamente el monopolio de la decisión dándoselo al Estado, con lo que legitimó el particularismo estatal frente al universalismo eclesiástico. La Iglesia ha retenido ese monopolio internamente, y, apenas externamente en los Estados católicos, en la medida en que en ellos no se ha impuesto definitivamente la estatalidad.

Es muy probable que Hobbes no quisiera ir más lejos de negar las pretensiones papales de ser *potestas indirecta* suprema, doctrina difundida en aquel entonces por el cardenal Bellarmino y la teología escolástica española. Para Hobbes, que aspiraba a hacer internamente de cada Estado un Estado de Paz, era muy claro que el poder político encarnado en este Estado, «una obra humana y distinta de todos los tipos anteriores de unidad política» … «el primer producto de la época técnica», decía C. Schmitt[52], tenía que dominar o absorber a los demás poderes indirectos. Pero legitimar así, científicamente, la sumisión de la Iglesia, atribuyendo a aquel lo público, que en la época del ordenalismo caía en el campo de lo eclesiástico, por lo que tenía la Iglesia el monopolio de la decisión, entonces equivalía aún a una revolución, igual que

49 Vid. C. Schmitt, *Römischer Katholizismus und politische Form*. Stuttgart, Klett-Cotta 1984. Espec. Pág. 27.

50 Vid. R. Koselleck, *Crítica y crisis del mundo burgués*. Madrid, Rialp 1965. 1, II, pág. 46.

51 *Op. cit.* 1ª, IV, pág. 108.

52 C. Schmitt, *El Leviathan*... 3, pág. 53.

lo sería hoy lo contrario. Pues, aunque el protestantismo hubiera reducido las Iglesias al Estado, habiéndose afirmado en la misma Inglaterra el anglicanismo, que, sin embargo, es católico[53], no resultaba tan fácil hacerlo allí donde seguía firmemente establecida la Iglesia católica, a causa de su dependencia del Papado, residente territorial e intelectualmente *extra muri* de la estatalidad.

Es decir, la pretensión de Hobbes consistía en demostrar siguiendo a Marsilio, que toda Iglesia, incluida la romana, tiene que ser un poder dependiente de la voluntad del soberano, y de orden inferior intelectualmente en relación a este mundo, mientras hasta entonces se había reconocido la primacía al poder espiritual, legitimador de lo público. No obstante, recuerda Blumenberg que, como postuló Bayle, «sólo un Estado ateo podía ser un Estado que funcionase bien y libre de reproches»[54]; y justamente por eso Rousseau le reprochará más tarde a Hobbes, en *El contrato social*, que no hubiese terminado con el dualismo, dejándole a él la tarea de hacerlo con su teoría de la *volonté générale,* mediante la que convirtió la revolución en institución del Estado.

Cualesquiera que fuesen las intenciones de Hobbes, son enormes las implicaciones de esta equiparación de la *auctoritas* a una *potestas* temporal, pasándola además simbólicamente a la izquierda, aunque, sin duda, imprevistas en su mayoría para el propio Hobbes. Por lo pronto, afirmó así la tendencia que venía del siglo XIV, a que los asuntos espirituales fuesen ocupación de intelectuales laicos de extracción burguesa al servicio del Estado, no de eclesiásticos ni de la Iglesia[55].

Así pues, se puede decir, de acuerdo con la simbología hobbesiana, que la superioridad de la izquierda comenzó con el Estado, cuya naturaleza es de suyo revolucionaria, precisamente por ser neutral para ser tolerante admitiendo la crítica, al menos la de la religión. Por eso se sentían identificados los *philosophes* con el Estado de los déspotas ilustrados. Pues, su neutralidad constitutiva le confería intelectualmente una suerte de objetividad que le autoriza a estar en todo. La superioridad de la izquierda se consolidó definitivamente, cuando la Gran Revolución dio el paso decisivo para la desaparición o sumisión total de la Iglesia, custodia de la verdad de la tradición y en este sentido intelectualmente intolerante, y el más grande, decisivo y el último

53 Cfr. sobre el anglicanismo J. Fueyo, *Estudios de teoría política*. Madrid, Inst. de Est. Políticos 1968. V. «La teología política del Estado-nación y el anglicanismo político».

54 *Op. cit.,* I, VIII, pág. 100.

55 Vid. Th. Molnar, *La decadencia del intelectual*. Buenos Aires, Eudeba 1978.

de los poderes indirectos, en tanto que era además autoridad espiritual. Por otra parte, el pensamiento revolucionario, que era temporal, vertido hacia el futuro, no espacial como el de Hobbes, invirtió la relación vertical derecha-izquierda al exigir la subordinación de la autoridad espiritual al poder temporal (Constitución civil del clero, etc.).

Pero antes tuvieron lugar cambios intelectuales que prepararon las cosas. Pueden resumirse aquí, simplificándolos, en la evolución de la Gran Tríada.

5. La Gran Tríada: el sentido y la medida de la derecha y la izquierda

Se ha aludido en este examen de la evolución del dualismo derecha-izquierda, considerado como una relación ontológica desde el punto de vista del Centro, a un sentido horizontal de la misma, representado por Hobbes, y un sentido vertical, representado por Rousseau y la revolución francesa.

El trastrueque de la perspectiva vertical afecta radicalmente al hecho de que, al menos el pensamiento occidental ha girado en torno a lo que se ha llamado la Gran Tríada Dios-Hombre-Naturaleza[56], que hay que entender verticalmente. En ella, Dios es tradicionalmente el centro del que viene todo y al que va todo –la *ordinatio ad unum* medieval–, el hombre la derecha –Schelling lo expresó muy bien evocando la vieja idea medieval de que el hombre es el ojo con el que Dios se contempla a sí mismo– y la naturaleza lo múltiple, lo caótico, la izquierda.

Por consiguiente, le pasa lo mismo al dualismo de San Agustín, si se considera verticalmente, que al dualismo derecha-izquierda: que no es tal. El supuesto dualismo de las dos Ciudades, descansa en realidad en la tríada *Civitas Dei-Civitas terrae-Civitas diaboli,* Ciudad de Dios-Ciudad terrena-Ciudad del diablo, eternas las dos formas extremas, temporal la de en medio; central la primera, la Ciudad de Dios, derecha la segunda, la Ciudad Terrena, e izquierda la tercera, la Ciudad del Diablo. Dando un salto hasta la época moderna, Descartes, empezó a mundanizar la tríada transformándola en Sustancia infinita-sustancia finita pensante-sustancia finita extensa. Espinosa la redujo a una sola sustancia central, la infinita, con las otras dos como atributos. Históricamente, a partir de ahí comenzó a ascender el tercer término, la *res extensa*: el propio Espinosa dirá *Deus sive substantia sive natura,* y en el siglo XVIII la palabra Naturaleza, que aún connotaba la idea de creación, empezó a utilizarse corrientemente como sinónima de Dios. En fin, la

56 Cfr. R. Guénon, *La Gran Tríada*.

Tríada se transformó con Kant en los tres noúmenos, cosas en sí, las ideas reguladoras Dios-Alma inmortal-Mundo, y Comte, quien veía todo a través de la Naturaleza, la transmutó en los tres estados de la Humanidad: el Estado Teológico, el Estado Metafísico y el Estado Positivo. Así como Hobbes completó la Reforma, Comte completó la Revolución: rompiendo radicalmente con toda la tradición, ningún estado desempeña aquí una función central respecto al otro, puesto que son sucesivos; hay discontinuidad desde el punto de vista de la «marcha del espíritu humano», la «marcha» según el Progreso, no desde el para Comte secundario, a pesar de ser un cronólatra, de la «marcha histórica», la «marcha» según el Cambio[57]. Para Augusto Comte, próximo a Espinosa y seguramente a Malebranche a través de Bonald, el único centro verdadero, al que fluye todo de abajo arriba, es la Humanidad, el Gran Ser. Rebasó así el ateísmo situándose más allá de él, anticipando, pero con mucha más radicalidad, el más allá del bien y del mal nietzscheano.

Comte es un caso muy especial. En Comte *queda Dios,* más que negado *fuera de lugar*, aconteciendo lo mismo con los otros dos elementos de la Gran Tríada. El Estado o Estadio Positivo realizaría el sueño ilustrado de una Ciudad del Hombre, tan ajena a la transcendencia como a la inmanencia, a la gracia como a la naturaleza[58]. Su precursor fue, desde luego, Hobbes, quien, con su idea del Estado como obra pura de la razón humana, hizo de la Monarquía una pieza más del gran *automaton* y debilitó decisivamente el derecho divino de los reyes, el cordón umbilical que unía todavía el viejo ordenalismo con el nuevo orden estatal; cordón que cortaron intelectualmente los *philosophes,* sobre todo Rousseau y, materialmente, la revolución. Pero la de Comte es ya una Ciudad asentada en la pura historicidad matemática del espíritu, en la que se disuelven la naturaleza como tal y la naturaleza del hombre. En ella no habría mitos –salvo, paradójicamente, el supermito cientificista–, el mito de Jano no significaría nada; no habría ya derecha e izquierda sino una sistemática neutralidad absoluta absolutamente compatible con la tolerancia propia de la ciencia. A la verdad, Comte superó científicamente la dialéctica derecha-izquierda, planteando la posibilidad de realizar el ideal del Estado de ser absolutamente neutral; es inútil buscar en él una teología política; el mismo habla de una política teológica, algo así como la mundanización por

---

57 *Cambio* y *progreso* son cosas distintas. Dejando intacto el tema, baste recordar que el cambio es un concepto espacial natural, y el progreso es un concepto temporal teológico, secularización de la idea de la marcha de la humanidad en la historia de la salvación.

58 Cfr. P. Manent, *La cité de l'homme.* Paris, Fayard 1995.

medio de la escatología. *Si el pensamiento de Hobbes es el ejemplo paradigmático, según Schmitt, de la mundanización de la escatología, el pensamiento de Comte constituye un ejemplo equivalente, de acuerdo con lo que dice Blumenberg, de la mundanización a través de la escatología en la que queda excluida y superada toda teología.*

6. El triunfo de la izquierda: la Gran Revolución

Volviendo a la «marcha histórica», como diría el propio Comte, la revolución francesa, al destruir completamente el orden de cosas y negar con el derecho divino de los reyes en el que descansaba el antiguo régimen, la menor relación entre la divinidad y la tierra, impulsó la búsqueda de Centros terrenales. Fue una guerra civil continuación de la revolución religiosa de la Reforma, bajo cuyo *pathos* se han desarrollado todas las revoluciones y guerras civiles posteriores, incluidas revoluciones y guerras civiles extraeuropeas influidas por aquella. Se manifestó claramente en ella la oposición entre la derecha y la izquierda. La revolución triunfante impuso la visión de la izquierda, puesto que la nueva derecha, no menos burguesa que la izquierda –la burguesía ascendente y triunfante se escindió en dos alas–, aceptaba también los postulados revolucionarios. La distinción se daba entre una facción menos extremista, mundanizada en el sentido de secularizada, que no aspiraba a ser tan radicalmente innovadora y poseía aún rasgos de la derecha, y otra facción más extremista.

Carl Schmitt clasificó como decisionista al orden que sustituyó al ordenalismo medieval: el orden estatal hobbesiano, que demostró históricamente ser el único orden posible en la Edad Moderna. Sin embargo, Rousseau, sin duda un máximo representante del espíritu de la izquierda, cuya *volonté générale* implicaba el ascenso del poder de abajo arriba en lugar de venir de arriba hacia abajo, le reprochó a Hobbes que su decisionismo era incompleto, puesto que no impidió que el Estado compartiese aún con la Iglesia, de derecho y de hecho y durante mucho tiempo, la definición del orden. Pues la Iglesia legitimaba el derecho divino de los príncipes haciendo del Monarca, representante de la divinidad, es decir, en dependencia directa *personal* del orden natural de origen divino, su Centro, el Centro del orden temporal, al que se referían tanto el Estado como la Iglesia más o menos estatificada o nacionalizada, «galicana»: la famosa alianza entre el Trono y el Altar; es decir, a la derecha del príncipe, el Trono, el poder temporal, a su izquierda el Altar,

la autoridad intelectual según la jerarquización espacial hobbesiana, puramente política. Ese Estado no era aún plenamente objetivo en el sentido de absolutamente neutral. No era plenamente una máquina, sino que necesitaba un conductor, un «maquinista», el monarca absoluto, una especie de dictador comisario.

La Monarquía Absoluta, una forma singular en la historia de las formas políticas, llamada así desde la primera mitad del siglo XIX, pues anteriormente nadie la había nombrado de esa manera, descansaba en esa alianza entre el Trono –citado en primer lugar, conforme a la doctrina de Hobbes–, la derecha, y el Altar, la izquierda, la intelectualidad, confluyendo ambos en la figura del rey por derecho divino, el Centro[59]. El Trono gobernaba el Estado, los cuerpos (tal como dijera Hobbes), pues las instituciones empezaron a ser administradas poco a poco por el Estado Monárquico, según mostró Tocqueville, y el Altar las almas, la Sociedad, nombre que se dio al Pueblo en la Edad Moderna, igual que Estado designa lo Político.[60]

La Gran Revolución derribó al Trono y al Altar. Al Trono para apoderarse del Estado; al Altar para hacerse obedecer en la Sociedad, del Pueblo, para legitimarse. Como ambos, Trono y Altar, confluían en la persona del rey, la inmensa repercusión emocional de la ejecución de Luis XVI[61] dejó a la comunidad política sin su centro de gravedad. Sin embargo, el Altar, la Iglesia, a pesar del galicanismo o regalismo es comunidad universal, cosa que no era la Monarquía, cuya universalidad concreta, dicho en términos hegelianos, se circunscribía por derecho divino a la familia real, a la dinastía. Nietzsche anunció más tarde, por boca de Zaratustra, el derribo de esa gran comunidad universal como la noticia más grave que jamás habían oído los hombres: Dios ha muerto.

El galicanismo y sus equivalentes habían empezado a particularizar también la Iglesia, comunidad universal, y la revolución, necesitando legitimar el nuevo centro –el Estado–, trasladó con cierta facilidad los sentimientos de reverencia, veneración, amor que agrupaban al Pueblo en torno a aquella, a

---

59 S. T. Coleridge planteó esta cuestión de manera muy interesante desde el punto de vista de la teología política anglicana en *On the Constitution of the Chuch and the State. Collected Works*, 10. Princeton University Press y Routledge & Kegan 1976.

60 En realidad, el Estado y la soberanía, tal como se configuraron en la época moderna, presuponen la existencia de una sociedad política distinta de la Sociedad como el Pueblo. Vid. N. Elias, *La sociedad cortesana*. México, Fondo de Cultura 1982.

61 Juzgado, por cierto, dice Koselleck, «no como rey sino como hombre y acerca de lo que era como hombre». *Op. cit.,* 2, V, pág. 221.

cuyo través se legitimaba diariamente el Trono, a la Nación Histórica (en realidad, a una fracción, la burguesía); y la Nación, muerto Dios, como vislumbró aterrado Nietzsche, ocupó el lugar del rey como Nación Política, uniéndose el Trono, la *potestas,* y la Nación, esta última en lugar del Altar como nueva *auctoritas,* en el Estado como centro impersonal, colectivo infinitamente más absoluto que el rey. En términos menos escatológicos, la revolución politizó a la Nación histórica haciendo de ella una Comunidad política –la nación de Fichte–, titular de la soberanía, del poder del Estado, y el Estado, que quedó por fin legitimado para absorber o encapsular todo el Poder, incluido el espiritual, pasó a ser con ella el Centro absoluto. Reapareció de inmediato la dialéctica derecha-izquierda en el seno del propio Estado, aunque, en cierto modo, se trataba de una derecha que no era ya la tradicional sino, como vio Augusto Comte y en su terminología, sus restos, los restos del estado teológico-feudal incrustados en la burguesía revolucionaria.

La tríada todavía horizontal, espacial, política, Monarquía-Estado-Iglesia, en la que la Monarquía era el centro, el Estado la derecha y la Iglesia la izquierda, se transformó en la tríada vertical, temporal, histórica, Estado-Pueblo-Nación, centro, derecha, izquierda. El Estado neutral, aparentemente objetivo al representar los intereses de la Nación, estaba en condiciones de absorber también la oposición derecha-izquierda que venía del Pueblo. La Nación, insertada ahora políticamente en el tiempo, definía el orden en representación del Pueblo, a cuya voluntad –la *volonté générale,* «voz de la Naturaleza» inspiradora de las leyes– se había trasladado el derecho divino sin divinidad, autodivinizándose. La voluntad popular legitimaba las leyes verticalmente a través de la Nación, de la que venía la ley. Por eso se ha dicho que, para la revolución francesa, la legalidad era una especie nueva y racional de legitimidad, más elevada y valiosa, «un mensaje de la diosa de la razón, lo nuevo frente a lo viejo»[62]. Una situación, en verdad tan absolutamente nueva como incómoda.

Nueva, porque, absorbido todo desde el punto de vista de la legitimidad, el Estado, el centro que dirigía impersonalmente al Poder, tenía sin embargo en el Pueblo su fuente intelectual, por lo que la representación *política* hubo de articularse por primera vez de abajo arriba. Entonces apareció decididamente la izquierda como inspiradora de la legitimidad y el derecho. *Incómoda,* porque la fuente del poder no era ahora ninguna deidad separada del resto, como en el Antiguo Régimen, sino el mismo Pueblo, transfigurado emocionalmente

62 C. Schmitt, *Politische Theologie II.* Nachwort, pág. 113.

–y parcialmente, sólo el elemento burgués– en Nación: el Pueblo era juez y parte y, por consiguiente, es lógico que se dividiera en el Estado en una derecha y una izquierda cuya legitimidad tenía el mismo origen, pero cuya actitud legal podía diferir. En la realidad práctica se daba un confuso dualismo de poderes entre el Estado y el Pueblo o la Sociedad, mediados equívocamente por la Nación en lugar de la antigua Iglesia, cuya independencia no podía tolerar el Estado.

Tras la Restauración, el calvinista Guizot incardinó directamente la diosa razón en la burguesía como representante del Pueblo burguesía como representante del Pueblo en lugar de en la Nación.

Es decir, la distinción netamente política –pues no era propiamente división, ya que tenían en común el origen y el espíritu revolucionario– entre derecha e izquierda, apareció, casi como una necesidad en ese contexto político. En la nueva derecha se acomodaron poco a poco, con el tiempo, los restos de la antigua derecha, cada vez más desfigurados debido al predominio de la derecha económica y luego al cultural de la izquierda, incardinada en el Estado. Se suele decir que la distinción empezó a formalizarse el 11 de septiembre del 89, cuando Robespierre, el jefe de los revolucionarios jacobinos entusiastas de la Nación y partidarios del progreso, se sentó a la izquierda del presidente de los Estados Generales, todavía monárquicos pero transformados en Asamblea, y Brissot, jacobino «mixto», jefe de los girondinos defensores de los poderes del rey, más moderados, partidarios del cambio, se sentó a su derecha. Por una parte, la revolución monopolizó la libertad; por otra, recordaba A. Cochin[63], los ideólogos revolucionarios a la conquista del poder decían *pas de factions!,* excluyendo cualquier unión para el «bien público», que no fuese la de los «buenos ciudadanos». El hecho simbolizar que el *Poder Revolucionario*[64] se hizo con todo, incluidas la derecha y la izquierda tradicionales, constituyéndose en Centro absoluto legitimado como poder del Pueblo confu-

63 *La révolution et la libre-pensée*. Paris, Copernic 1979. App. II, pág. 228.

64 Hay aquí un problema insoluble. El Poder del Pueblo, como poder revolucionario, no dependía, como anteriormente del poder divino sino directamente del mismo pueblo. Eso favorece la división entre la derecha y la izquierda, a la disputa por la representación del poder. Es decir, mientras el poder del monarca no era del todo independiente del poder de Dios y el poder del Estado es el mismo poder del pueblo; no hay dualismo subordinado. Por eso, desde entonces, toda revolución contra un poder establecido invoca como prueba de su autenticidad su naturaleza revolucionaria. El dualismo poder divino poder temporal se desdobla ahora en poder revolucionario y poder del Estado, pretendiendo aquel en determinados momentos renovar el carácter revolucionario del poder estatal dejado a sí mismo.

samente transfigurado en Nación, con un ala en el Estado, la «derecha», más moderada que la izquierda, el ala del poder más revolucionaria. Eso explica el predominio alcanzado a la larga por la izquierda, pues si el poder es de suyo revolucionario[65] y por eso es preciso limitarlo, el Estado, cuya aparición en el Renacimiento fue también de suyo un hecho revolucionario, impulsado por el espíritu de la revolución, era doblemente revolucionario[66] y de izquierda.

Por otra parte, es natural que la revolución se escindiera en dos alas. Después de todo, una característica del Centro, y el Estado devino centro absoluto, consiste estar siempre en tensión, pues lo derecho y lo izquierdo luchan eternamente por conquistarlo, puesto que su Poder decide sobre el orden, e imponerse absolutamente, sin conseguirlo jamás. Por eso tiene esa lucha un carácter cósmico. Lo ocurrido entonces implicó que la estatalidad desplegó una dinámica capaz de absorber todo, hasta devenir un amorfo Estado Total o, como dijo Jouvenel, un Estado Minotauro, cuyo espíritu de izquierda es tan intenso que ya no distingue entre derecha e izquierda.

El binomio derecha-izquierda fue, pues, en realidad, una exigencia revolucionaria de la forma de Estado que emergió de la Gran Revolución en el contexto de la evolución científica industrial, que escindía a su vez la imagen de la sociedad: por un lado, la sociedad tradicional, predominantemente campesina y agraria, tradicional y familiarista –de derechas– y, por otro, la nueva sociedad urbana e industrial, innovadora e individualista –de izquierdas–[67]. En ese contexto se configuró verticalmente el Estado-Nación[68]. el Estado propiamente Moderno, como Centro Absoluto en lugar del rey, pero mucho más absolutista que éste último precisamente por ser Estado de Derecho, como han mostrado entre otros, Tocqueville o Jouvenel. Estado ya tan democrático, que evolucionó hasta hacerse Total[69], imponiendo el individualismo más radical

65 Vid. B. de Jouvenel, *El poder...*

66 Vid. B. de Jouvenel, *Los orígenes del Estado moderno...*

67 ¿Se podría considerar también la contraposición campo-ciudad una manifestación de la relación derecha-izquierda? La relación entre burguesía, que históricamente, según el binomio derecha-izquierda, es de izquierda, y la ciudad es evidente.

68 La Nación, a diferencia de la Patria, es individualista. Vid. D. Negro, «Patria, Nación, Estado». *Veintiuno*. Nº 37 (1998). Habría que añadir que, políticamente, es urbana, una creación de la burguesía, como resultó evidente en la propia revolución francesa.

69 «La inversión democrática tiene lugar al final del crecimiento del poder que implica la secesión de lo divino, con toda la carga de la cohesión colectiva que pone en manos de la instancia política», escribe M. Gauchet. *Op. cit.*. 1ª, III, pág. 79

en la sociedad[70], mediante la subsunción de la diferencia derecha-izquierda integrada en un movimiento, en un tiempo, más que en un espacio, que imprime el Estado a la Sociedad; el movimiento descrito por E. Jünger como movilización total. Los movimientos sociales son movimientos de individuos; el movimiento uniforme de toda la sociedad es, en un sentido profundo, el movimiento de los individuos bajo la égida del Estado.

A partir de la Gran Revolución, la *ratio status* empezó a ser dirigida ideológicamente, es decir, verticalmente, hacia el futuro; en el momento inicial por la ideología de la Nación, que abarcaba por entonces a la derecha y a la izquierda, después por las ideologías de derecha e izquierda, estas últimas universalistas, aquellas particularistas; las segundas, mundanizaciones a través de la escatología, las primeras, secularizaciones, constituyendo un ejemplo muy claro de esto último las ideologías románticas contrarrevolucionarias. Pero las ideologías que diferenciaban con mejor o peor exactitud y fortuna a la derecha y a la izquierda, han muerto; en parte absorbidas por el Estado, que segrega su peculiarísima ideología de la neutralidad técnica, en parte, por agotamiento, desbordadas por las nuevas realidades y la nueva sensibilidad; si bien, como es notorio e inevitable, quedan bastantes residuos y existen muchas derivaciones, engañosas por ser antipolíticas. Las principales son probablemente el feminismo, el ecologismo y el pacifismo. Su denominador común es el izquierdismo más o menos difuso.

7. Las ontologizaciones

Abolidas en el contexto revolucionario las reminiscencias del viejo ordenalismo medieval conservadas por la Iglesia –el Altar– sustituido ahora por el orden estatal, en el suelo de la Restauración comenzaron las ontologizaciones, en busca de nuevos centros absolutos temporales. En realidad, la prime-

70 Escribe Gauchet: «La historia del principio de individualidad se confunde con el proceso de expresión de la transcendencia: emerge con ella, bajo la forma tímida de interioridad; pasa a los hechos en función de su doble logro, religioso y político. El creyente absolutamente solo delante de un dios absolutamente fuera de este mundo; el ciudadano solo y libre delante de la encarnación de la autonomía humana en el Estado soberano: mutación de la relación con el otro mundo y mutación de la relación entre las creaturas de este mundo, dos figuras complementarias del movimiento religioso occidental a su término». *Op. loc. cit*. En todo caso, el radical individualismo moderno niega todo principio superior a la individualidad, reduciendo la civilización a los elementos puramente humanos. R. Guénon, *La crisis del mundo moderno*. Lima, Mosca Azul 1975. V, págs. 89 ss.

ra había sido, efectivamente, la revolucionaria del Estado-Nación –sería más exacto decir Nación-Estado–, mediante la personificación de esta última. Sin embargo, desenmascarada la Nación como personificación, no de la totalidad del pueblo sino de la burguesía, e incluso sólo de la alta burguesía, se inició la búsqueda de auténticos centros capaces de abarcar todas las oposiciones y de explicar lo que da su movimiento, que representa la vida[71], a todas las cosas. Unas veces, el Estado, otras la Sociedad, cada uno con su inevitable lado derecho e izquierdo, y también el individuo, como última solución a la aporía. Asimismo contribuyó poderosamente a todo ello el siglo XVIII, que preparó el romanticismo, que comenzó como «movimiento de lo joven contra lo viejo»[72]. Con la vuelta romántica a la Naturaleza, la Sociedad había empezado a ser vista como la fuente de la moral –de la nueva moralidad sentimental– aunque subsistía el problema de que, dada su historia, era preciso *organizar*, palabra nueva, las relaciones sociales, a lo que apuntaba el pensamiento ideológico para liberar los sentimientos morales naturales. Por eso se ha dicho que el romanticismo no es más que oportunismo.

Como suele ocurrir en estos casos, pueden citarse precedentes más o menos vagos. Lo cierto es que, antes de la revolución, nadie había visto en el Estado o en la Sociedad principios ontológicos, productores de vida espiritual. Siempre se había considerado a la persona concreta el sujeto de las formas de vida espirituales. Ahora empezó a ser suplantada por entidades artificiales totalizadoras, obras humanas, como el Estado y la Sociedad, o incluso se absolutizó al individuo abstracto ontologizándolo[73].

Las ontologizaciones comenzaron en Francia con los contrarrevolucionarios de Maistre y Bonald, a los que debe añadirse Saint-Simon, siguiéndoles Comte y Durkheim, quizá Proudhon. En Alemania con Hegel, siguiéndole Lo-

71 Vid. R. Guénon, *Símbolos fundamentales*... VIII, «La idea de centro en las tradiciones antiguas».

72 C. Schmitt, *Politische Romantik*. II, 1, pág. 97.

73 Decía F. A. Hayek, criticando las ontologizaciones o reificaciones, la enfermedad cientificista de las ciencias sociales, que se convierten así en promotoras de la mentalidad colectivista, que estas ciencias no se ocupan de totalidades; su tarea consiste en construir tales conjuntos sirviéndose de modelos que reproducen la estructura de las relaciones entre algunos de los muchos fenómenos que observamos siempre en la vida real. *The Counter-revolution of Science. Studies On The Abuse Of Reason*. London, The Free Press 1964. I, VI, pág. 56. Estas ontologizaciones son en realidad mitificaciones. A. Sauvy observó que «en términos generales, las izquierdas se inclinan hacia el mito». *Los mitos de nuestro tiempo*. Madrid, Labor 1969. 22, pág. 290

renz von Stein, Carlos Marx y Max Stirner. Puestos a citar nombres, también se puede incluir a Bakunin, como *pendant* de Stirner.

Según Hegel, las formas eternas de la *Sittlichkeit,* eticidad o civilidad del espíritu objetivo son la Familia, la Sociedad y el Estado. Las formas eternas reales, universales concretos, son empero la Familia y el Estado, siendo este último el verdadero centro, tanto como idea –«la marcha de Dios sobre la tierra»– como en la realidad concreta espacial de cada Estado. Existe entre ellas una relación dialéctica vertical mediada por la Sociedad Civil *(Bürgergesellschaft)*. Los Estados hegelianos son individuos históricos dotados de movimiento, siendo la Historia el resultado de sus oposiciones. El Estado de Hegel es el Leviatán de Hobbes, pero no como cuerpo (artificial) según su concepción espacial, sino como espíritu en el sentido de Montesquieu, consistiendo lo propiamente hegeliano en añadir a su dimensión espacial la temporal, dotándolo de historicidad. El Estado hegeliano es pues, en sentido vertical el centro, la Familia la derecha y la Sociedad, un artificio, una negación, el lugar de los conflictos, la izquierda. Todas las oposiciones existentes en la Sociedad Civil, ente de razón, desaparecen en el Estado; es decir, son absorbidas o asumidas, siendo también en sí mismo, igual que en Hobbes, un Estado de Paz. La derecha y la izquierda no son nada ante él; reflejan solamente la tensión de las contradicciones sociales. Discípulos de Hegel dieron pábulo a esos conceptos al dividirse –según la terminología que impuso uno de ellos, David Strauss– en hegelianos de derecha y de izquierda, ciertamente más por razones teológicas que políticas.

Lorenz von Stein, un hegeliano que se relacionó en el París de la Monarquía de Julio con los efervescentes movimientos sociales de la época, especialmente con los saintsimonianos, redujo la tríada hegeliana. Según Stein, las formas eternas de la eticidad son dos: la Sociedad y el Estado, dos absolutos, dos centros en permanente oposición. Conforme a la dialéctica francesa, horizontal, de dos términos, todos los procesos dialécticos históricamente decisivos se dan entre ellos, siendo insolubles mientras no exista un centro polarizador. Tal como lo expone, según la caracterización tradicional, la izquierda, lo negativo es aquí la Sociedad y el Estado la derecha, lo positivo. Sin embargo, faltaba un Centro productor del orden, capaz de resolver el conflicto entre la derecha y la izquierda. La solución de Stein fue la Monarquía de estilo prusiano patriarcal rodeada por su burocracia, a la que atribuyó la función de centro.

Meditando sobre Stein, llegó Marx, muy influido también por los france-

ses y su dialéctica, a su ontologización particular. Según Marx, la única forma eterna y el único centro absoluto es la Sociedad. Todas las oposiciones se dan dentro de ella no siendo el Estado más que una superestructura instituida por la clase dominante –la derecha, aunque inicialmente fuese izquierda–, según la dialéctica que, siguiendo a Hegel y a otros, le sirve para articular la «marcha histórica». Marx siempre anduvo embrollado entre la dialéctica francesa de dos términos –el «lado bueno» y el «lado malo» de su enemigo ex-amigo Proudhon–, más radical y material, y la alemana de tres, más intelectual y suave en cuanto está mediada. Según Marx, por una ley histórica, el triunfo final le corresponde al proletariado, la izquierda absoluta, quizá como premio a ser la única clase verdaderamente ética o moral, ya que después no habrá más oposiciones. Desaparecido el mal y triunfante el bien, representado por el proletariado, se habrán acabado todas las tensiones entre derecha e izquierda y comenzará la verdadera historia humana, identificable con lo que la historia del centro denomina con frecuencia «vía del medio» o «vía del centro». Con el proletariado habría triunfado finalmente, la izquierda, el bien, ya que, si por esa especie de azar misterioso, después no habrá más clases, nunca llegará a derechizarse.

Falta por mencionar Max Stirner. Inspirado por la romántica contraposición de Fichte Yo/no-Yo o mundo, fue todavía más lejos: el único absoluto y centro de todo es el individuo, y la pluralidad de individuos –la «natalidad» diría H. Arendt–, no tiene por qué dar lugar a oposiciones. También se acabaría la historia si triunfase el anarquismo.

El proceso intelectual fue paralelo en Francia, con las interesantes diferencias de que, por una parte, salvo en el momento revolucionario inicial desencadenante, la burguesía, que en teoría había hecho la revolución, sin embargo, no se hizo verdaderamente con el poder hasta 1830: como dijo Schumpeter, incapaz de gobernar, se dio un amo (Napoleón); por otra parte, los intelectuales, enlazando con la crítica antiabsolutista y en cierto modo antiestatista del Antiguo Régimen, por lo general no ontologizaron el Estado, sino que la concepción –por ejemplo la de Rousseau– fue directamente monista, siendo la Sociedad la realidad de la que se origina todo, incluso la conciencia. Además, en la perspectiva de la «marcha del espíritu», los historiadores franceses habían preparado las cosas, y la dialéctica dualista francesa de la historia, de dos términos, de oposiciones entre clases (Agustín de Thierry) o de principios (F. Guizot), era mucho más radical y destructiva que la alemana o, por lo menos, la hegeliana.

Robespierre y todo el jacobinismo de prosapia rousseauniana, habían personificado el centro en el Estado inspirado por la Nación. Frente al Estado-Nación se pronunciaron en seguida con gran vigor, a favor de la Sociedad constituida, como el hecho previo y originario, los tradicionalistas contrarrevolucionarios de Maistre y Bonald. Influidos por Espinosa, Malebranche y Burke, la sociedad, dotada de vida orgánica, era para ellos lo único real y, por ende, el único centro terrenal. Por tanto, precede al individuo, con el que nada tienen que ver los cambios: la Sociedad tiene una vida propia, rigiéndose por sus propias leyes históricas. En ella se oponen los principios y las clases, la derecha y la izquierda, y el Estado no es tal, sino la Monarquía, por supuesto de derecho divino, pues estos escritores románticos, aunque muy secularizados, aspiraban todavía a moverse en el ámbito del ordenalismo.

Saint-Simon propuso la reorganización científica de la Sociedad de acuerdo con las características de la industria. En su célebre paradoja, vio en el Estado una superestructura, anticipándose a Marx. Lo importante, el Centro, es la Sociedad con sus diversas clases, entre ellas las formadas por los pobres, el proletariado, lo negativo, a cuya mejora deben cooperar las demás inspiradas por el «nuevo cristianismo». El Estado, o mejor dicho el gobierno, quedaría reducido al papel de un administrador de las cosas, a una especie de gerente. En Saint-Simon desaparecería todo antagonismo entre derecha e izquierda, absorbido por la organización, palabra que puso en circulación, cuyo Centro sería el gobierno de los industriales.

El saintsimoniano Augusto Comte hizo de la Sociedad la única realidad, el organismo central de todo. El descubrimiento de la sociedad como «un campo de fuerzas con leyes propias», que tanto le sorprendió, resultó ser tan revolucionario para él y para la posteridad como el descubrimiento de la estructura del universo que halló su expresión, considerada definitiva durante mucho tiempo, en la filosofía natural de Newton[74]. En la época actual, el estado de la sociedad se caracteriza, según Comte, por su anarquía, pues combaten en ella dos fuerzas: la derecha (que naturalmente, no nombra de esta manera), residualmente ontológica, si se puede decir así, superviviente del estado teológico de la Humanidad, y la izquierda, más moderna, esencialmente crítica, también residual en cuanto procedente del estado metafísico[75]. A causa de

74 Vid. J. Fueyo, *Estudios de teoría política*. Madrid, Inst. de Est. Políticos 1968, II, «Genealogía del sociologismo.» II, pág. 100. También, en el mismo lugar, «La sociedad como logos».

75 Comte desdeñaba la escuela estacionaria, intermedia o liberal, en la que incluía

ello la Sociedad no encuentra su camino, y desde la revolución no está centrada en sí misma, siendo necesario reorganizarla de acuerdo con sus leyes, convertidas en leyes históricas deterministas. Para hacer que se encuentre a sí misma volviendo a ser verdadero centro, punto de equilibrio, un Centro de origen estrictamente humano, se precisa la reforma intelectual que propone Augusto Comte, autoproclamado posteriormente papa de la Humanidad en virtud de sus grandes méritos, de modo que se equilibrasen su derecha –el orden, la estática de la Sociedad, que cambia inmanentemente en el espacio– y su izquierda –el progreso, la dinámica de la Sociedad– que también se desarrolla inmanentemente en el tiempo. Ahora bien, el verdadero centro empírico de todo es el *pouvoir spirituel*.

Para Durkheim, tras las huellas de Comte, el centro es también la Sociedad. Aunque se discute en qué medida debe interpretarse literalmente su pensamiento, desde el punto de vista de la historia de las ideas, para él, la Sociedad, concebida simbólicamente, es lo sagrado –la idea de Dios, no por cierto la de un «dios mortal»–. Con ello contribuyó poderosamente a su ontologización o reificación.

El caso de Proudhon es más complejo. Según una de las versiones, la de Donoso Cortés, absolutiza al individuo como única realidad. El ruso Bakunin, francés de adopción, es más claro. El individuo es para él, sin la menor duda, lo único real. Por lo demás, en el pensamiento anarquista queda efectivamente abolida la distinción derecha-izquierda, y, con ella, la oposición fundamental que mueve la historia. Resultaría muy interesante examinar toda la nómina de los ontologizadores, mencionando, por ejemplo, el caso del inglés Spencer.

Se puede decir que la ontologización de la Sociedad era una especie de hecho admitido como indiscutible a finales del siglo XIX, coincidiendo con la popularización de la dicotomía derecha-izquierda en la Tercera República francesa. El asunto está ligado evidentemente a la difusión del colectivismo, cuyo presupuesto es esa ontologización, de la que se hizo portavoz el socialismo.

8. Perspectivas en el siglo XXI. Los partidos políticos

Los partidos políticos están, como es notorio, directamente relacionados

---

a los liberales doctrinarios, por considerarla meramente ecléctica. Toma, según Comte, lo que le conviene de las otras dos y carece de porvenir.

con el vocabulario de derecha e izquierda. Su división es fruto, en último análisis, del dualismo entre moral y política introducido por la Ilustración[76]. Acentuado por el romanticismo, dio lugar a la posterior búsqueda, casi desesperada, de un Centro unificador. El mundo político refleja la realidad y a su través cabe vislumbrar las tendencias. Es decir, resulta relativamente más fácil y menos arriesgado especular desde el punto de vista político acerca del futuro de la dicotomía derecha-izquierda con la vista puesta en los partidos, que encajan casi automáticamente en uno de esos dos términos.

Efectivamente, la derecha y la izquierda acabaron aflorando y agrupándose en torno a lo Político en el transcurso del siglo XIX, en coherencia con la ontologización, bien del Estado, bien de la Sociedad, aunque la que acabó prevaleciendo en el siglo XX fue la del Estado, que llegó a intentar formar una totalidad con la Sociedad, el Estado Total. Todo está bastante mezclado desde el punto de vista estrictamente ontológico de la relación; no obstante, podría decirse, lejos de pretender abordar aquí toda la problemática del asunto, que los partidos de derecha, más políticos, son más conservadores, más mundanizadores en el sentido de la secularización, constituyendo una consecuencia de la reificación del Estado; en cambio, los de izquierda son más moralistas e historicistas, más innovadores, más mundanizadores «a través de» la escatología, constituyendo por su parte una especie de consecuencia directa de la reificación de la Sociedad. Los de derechas representaban, por lo menos inicialmente, el punto de vista estatal y político-moral y los de izquierda el social e histórico-moral[77]. Sin embargo, curiosamente, en la práctica, han devenido estos últimos los más estatistas, siendo los primeros más favorables a la Sociedad. Esto ya fue así, algo vagamente, en la Asamblea Constituyente de 1789.

Por otra parte, es preciso tener en cuenta que los partidos son consustanciales al Estado *de la Sociedad industrial*. Es muy interesante la reciente afirmación de Paul Johnson de que están llamados a desaparecer por ser un producto del siglo XIX. Efectivamente, lo son, tanto de la quiebra revolucionaria como de la transición de la sociedad tradicional a la nueva; por tanto, empiezan a perder sentido en la medida en que se haya agotado aquella o

76 Vid. R. Koselleck, *Op. cit.*

77 Hayek ha notado, que moral y social llegaron a considerarse equivalentes a partir de 1848. Es evidente en Comte y en el pensamiento positivista, que transformó el orden estatal decisionista en un orden normativista. Sobre esto último, C. Schmitt, *Sobre los tres modos de pensar la ciencia jurídica*. Madrid, Tecnos 1996.

efectuado esta última. Es decir, concluida la época de la revolución francesa, en la que tuvieron su origen –sin perjuicio de los precedentes inglés y norteamericano, revoluciones conservadoras, antiestatistas, que, por cierto, no reificaron ni la Sociedad ni el Estado–, revolución que fue también una guerra civil que abrió una era de guerras civiles revolucionarias, lógicamente deben desaparecer con ella o sufrir una transformación radical. Los partidos son –eran– una suerte de poderes sociales o contrapoderes generados por la aparición del Estado Moderno revolucionario como centro, en representación de las diversas tendencias sociales y sus ideologías, en gran medida un trasunto de las filosofías de la historia que descansan en la eterna tramoya de la derecha y la izquierda.

No obstante, en el transcurso del siglo XX, en el que se intentó reconciliar la Sociedad, más conservadora, de «derechas» –la Sociedad, decía Ortega, es lo que dura– con el Estado, en sí mismo revolucionario, de «izquierdas», este último se ha impuesto a la Sociedad, absorbiendo a los partidos o reduciéndolos a órganos suyos, de acuerdo con la ley de que el Estado no puede tolerar a la larga la existencia de ningún otro poder directo o indirecto o contrapoder. En este siglo, el Estado los unificó como movimiento, llegando a integrarlos en un partido único, una típica contradicción en los términos impropia de la *ratio status*. El Estado, ha devenido Total en su cuarta etapa al mezclarse con la Sociedad. Sin embargo, desaparecidos los Estados expresamente Totalitarios, conserva todavía formalmente los partidos, sustituyendo el movimiento que los unifica, por el consenso: han dejado de ser, no ya contrapoderes o poderes sociales, sino incluso la correa de transmisión entre la Sociedad y el Estado o, como decía von Stein, el medio por el que la Sociedad penetra en el Estado para orientar al poder. Ahora son sobre todo grupos de presión, de intereses. De ahí el Estado de Partidos en el que se difumina materialmente la dicotomía derecha-izquierda, que se conserva empero formalmente. Ahora puede decirse inversamente, que son uno de los medios por los que el Estado penetra en la Sociedad.

Hace tiempo que la misma doctrina considera normal que el Estado sea Estado de Partidos[78]; lo que significa partidocracia[79]. Es decir, que los partidos son el medio principal del Estado como Centro, para transmitir su volun-

78 Puede verse por toda la literatura al respecto, M. García-Pelayo, *El Estado de partidos*. Madrid, Alianza 1986.

79 Vid. G. Fernández de la Mora, *La partitocracia*. Madrid, Inst. de Est. Políticos 1977.

tad a la Sociedad y unirse con ella, al revés de lo que se pretendía que fuesen originariamente: instrumentos o mediaciones de la Sociedad para controlar el poder estatal y orientarlo socialmente. Así, en la actualidad, está prácticamente diluida la oposición entre la derecha y la izquierda por el *consenso político* que enmascara el movimiento continuo característico de totalitarismo. La revolución permanente que impone la voluntad general a la Sociedad. Consenso en el que prevalece la izquierda, igual que en el movimiento, debido a que aquella ha alcanzado el predominio cultural casi absoluto, acentuándose el hecho de haberse impuesto desde la Gran Revolución.

En este momento se pretende estructurar el consenso como una «tercera vía» *Más allá de la izquierda y la derecha*, título de un conocido libro de A. Giddens, difusor de aquella expresión[80]. La tercera vía aparece como una «vía del medio», como un nuevo centro, o una nueva forma de la actividad del Estado como único centro del que emanan los partidos. Hay partidos que han aprovechado la situación para presentarse como de centro –como el verdadero centro–; los que no lo han hecho todavía se aprestan a seguir el ejemplo. Si, como decía hace muchos años R. Michels[81], los modernos partidos democráticos son partidos de lucha, dominados por ideas y métodos militaristas. Esto puede significar que, lejos de las ideologías, se avecina una lucha por la posesión del centro, que podría llegar a ser excluyente de las posibilidades más o menos políticas que ofrecen los partidos, que quedarían reducidos a expresar alternativas burocráticas.

Sin embargo, mientras no se llegue a la burocratización total, a reducir la política –en realidad eliminándola– a la administración de las cosas pronosticada por Saint-Simon y Comte –sería de hecho una forma industrial del «despotismo oriental» estudiado por K. Wittfogel[82]– subsiste la dificultad de que el consenso es propio de la Sociedad, no del Estado; ha de darse previa-

80 El libro se subtitula *«El futuro de las políticas radicales»*. Madrid, Cátedra 1996. En realidad, la expresión «tercera vía» no es nueva. La han empleado, por ejemplo, la doctrina social de la Iglesia, o W. Röpke para designar una alternativa liberal y democrática a los totalitarismos de derecha e izquierda. No obstante, según la perspectiva actual, todos los totalitarismos son un producto de la izquierda, aunque en ocasiones resulte útil usar los términos derecha e izquierda para distinguir las facciones.

81 *Los partidos políticos. Un estudio sociológico de las tendencias oligárquicas de la democracia moderna*. Buenos Aires, Amorrortu 1973. Vol. I. 1ª, A, 3, págs. 86 ss.

82 *Despotismo oriental. Estudio comparativo del poder totalitario*. Madrid, Guadarrama 1966.

mente en ella, a fin de que luego sea posible el *compromiso* en el Estado[83]. El consenso llevado a la política implica, justamente por eso –lo mismo que el movimiento–, que todo ha sido absorbido en el Estado, que queda así como único centro, es decir, deviene Total y desaparece la política en su sentido estricto. Pues, al desaparecer las diferencias y trasladarse la oposición derecha-izquierda al seno del Estado, él mismo de izquierdas, la sociedad queda al margen. Una situación tan ambigua no parece sostenible *in the long run,* salvo en el caso de una auténtica y definitiva decadencia de la civilización europea.

Finalmente, basta recordar en relación con el predominio de lo izquierdo, el tono moralizante del pensamiento único, lo políticamente correcto, la neutralización del pensamiento y la cultura, etc., y que la derecha se ha reducido prácticamente a ser derecha económica –derecha burguesa– habiendo perdido por causas diversas su apoyo tradicional, la Iglesia y el campesinado[84].

Sin embargo, en la medida en que es ontológica la relación derecha-izquierda, cuesta pensar que pueda llegar a desaparecer la dicotomía, aunque la supremacía de la izquierda pueda ser o parecer abrumadora. También prevaleció sin discusión la derecha en otros tiempos. Podrá ocultarse de la misma manera que hablaba Heidegger del ocultamiento del ser, discutirse la atribución o el grado de atribución por la concepción tradicional, la «tradición primordial», de lo positivo a la derecha y lo negativo a la izquierda, etc. Pero es difícil, quizá imposible, que, dada su naturaleza, desaparezca la oposición. Lo que parece indiscutible es que la dicotomía tiene un carácter ontológico y, por tanto, es eterna, con independencia del término que predomine. Por otra parte, si, como decía Gauchet antes de la implosión del Imperio de los Soviets, de cuya existencia se alimentaban las ideologías, «la institucionalización masiva del futuro» por estas últimas, que «destituye infaliblemente figuraciones, predicciones y religiones del porvenir» «laicizando la historia»[85], es probable que desaparezca con ellas. Es decir, la decadencia y agotamiento,

83 Vid. D. Negro, «El liberalismo, la 'izquierda' del siglo XXI». En VV.AA., *El pensamiento liberal en el fin de siglo.* Madrid, Fundación Cánovas del Castillo 1977.

84 K. Wilber, de acuerdo con su concepción de la Mano Derecha y la Mano Izquierda, afirma que «la Izquierda se colapsó ante la Derecha, siendo esta, en cuatro palabras, la formulación más precisa de la miseria de la modernidad». Pero asegura más adelante, que «el viejo mito de que *el único mundo real es el de la Mano Derecha»,* «no es más que un mito y un mito decididamente muerto». *Op. cit.* 5, pág. 99 y 10, pág. 185. Wilber considera cuantitativa a la derecha y cualitativo a la izquierda.

85 *Op. cit.,* 2ª, II, págs. 267 ss.

que parecen indiscutibles, del modo de pensamiento ideológico, patrimonio de la izquierda, anuncia tal vez la reaparición de la derecha[86].

De hecho, parece vislumbrarse una cierta reacción en este sentido, que no tiene nada que ver con la derecha política, tan impregnada de la izquierda, a cuyo predominio contribuye, y que, de hecho, es también izquierda, aunque sea más moderada en las formas. La «democracia cristiana» constituye un ejemplo excelente. La decadencia, agotamiento o fin de las ideologías, un producto moderno de la izquierda, puede constituir por sí sola una prueba de que está emergiendo una nueva cosmovisión más centrada en la realidad. El cambio parece estarse manifestando en el campo más profundo de la cultura, ligada al acabamiento de la época moderna. La lucha por la cultura es ya el objeto central de la lucha política.

Por lo demás, para concluir, no parece aventurado inferir de la experiencia histórica, que la dicotomía derecha-izquierda es propia de una época desacralizada, ligada al Estado, a la politización, siendo esta última la causa del auge de la izquierda. Y que, al contrario, en las épocas religiosas prevalece la derecha. En resumidas cuentas, de ser así, la antítesis derecha e izquierda depende del estado de la relación entre la religión y la política.

86 En efecto, dada la raíz ontológica de la dicotomía derecha-izquierda, el asunto no puede darse por concluido. De hecho, en Italia y en Francia parece estar perdiendo la izquierda, a pesar del apoyo de los gobiernos y las instituciones (públicas y privadas), el monopolio de la cultura, que, por cierto, no se reduce a la economía, a la que, por el contrario, condiciona. Un síntoma del retroceso popular de la izquierda, puesto que domina la cultura e inspira el sistema político, puede ser, paradójicamente, el cambio del electorado en la estúpida elección convocada por la izquierdizante derecha francesa, que, como castigo, dio el triunfo absoluto a la izquierda que se pretende izquierda. Asimismo, en Italia, ha sido imposible este mismo año modificar el sistema político a propuesta de la izquierda más o menos izquierda, debido a la abstención masiva del electorado, a pesar de estar descontento con el existente. ¿Empiezan a darse cuenta los electores de que su voto no sirve para nada?

V

SOBRE LA TEOLOGÍA POLÍTICA PROTESTANTE

I. Introducción

El protestantismo domina la cultura desde el siglo XVII. Resulta imposible entenderla sin tener en cuenta la doctrina del libre examen con la consiguiente crisis de la autoridad y la tradición, la «sola *fides*», la «sola *Scriptura*» y la «bibliomanía», el sacerdocio universal de los cristianos, la separación entre la razón y la fe, la correlativa necesidad, a causa de esta separación, de encontrar unfundamento seguro a la existencia en este mundo, el desencantamiento del mundo y la «secularización» o politización en busca de seguridad, el puritanismo calvinista y su enorme influencia en el proceso de politización, etc. [1] Podría decirse sin exagerar demasiado, que la teología, la filosofía, el arte, la pedagogía, la política, la historia, la literatura, la economía, la ciencia, la tecnología,… el mundo católico y el ortodoxo, todo, ha estado más o menos intensamente bajo la influencia protestante.

En lo que concierne a la política, en el momento inicial de la Reforma surgió una teología de la que todavía dependen desde el Estado, tal como se ha desarrollado, hasta el modo de pensamiento ideológico. Ambos son ininteligibles sin la teología política protestante.

Uno de los problemas a resolver consiste en qué medida es esta teología política inherente a la teología política específicamente protestante o un giro en la tradición de la teología medieval. Dicho de otra manera, ¿se puede hablar de una teología política medieval o no sería más correcto hablar de la teología jurídica medieval, que se transformaría en teología política con la Reforma protestante? La cuestión tiene más alcance que el histórico: dejando aparte el mundo ortodoxo, suscita entre otros el problema de si puede haber una teología política en el cristianismo católico romano o si la teología

1 Sobre las influencias concretas del protestantismo en el pensamiento político puede verse, entre otros, una muy sucinta pero sustanciosa exposición en G. H. Sabine *Historia de la teoría política*. México, Fondo de Cultura 1962 y otras eds. En relación con el Estado, J. A. Álvarez Caperochipi, *Reforma protestante y Estado Moderno*. Madrid, Civitas, 1986. Recientemente, es muy sugerente W. T. Cavanaugh, *Imaginación teopolítica*. Granada, Nuevo Inicio 2007.

católica romana aplicada al mundo político ha de ser más bien una teología jurídica.

En la práctica, la teología política ha estado proscrita (de hecho, no de derecho) desde la condena por San Agustín de la teología civil pagana de Varrón, incompatible con la teología cristiana de la historia. Por otra parte, la teología ha estado tan íntimamente ligada al Derecho Natural en el mundo medieval, que es dudoso que pueda llamarse sin más teología política lo que a veces se presenta como tal. En principio, parece, pues, correcto hablar de teología jurídica y teología política según los casos, o de teología jurídico-política o político-jurídica como las dos formas posibles de aplicar la teología al mundo histórico occidental. Como ejemplos de ambos enfoques podrían citarse respectivamente la famosa obra de Ernst Kantorowicz *Los dos cuerpos del rey*, a pesar de subtitularse *Estudios de teología política medieval*[2], y la aún más famosa *Teología política. Cuatro lecciones sobre la soberanía,* de Carl Schmitt[3].

La teología política plantea la aporía de si la Política debe someterse al Derecho o el Derecho a la Política. En otros términos: si el orden humano ha de concebirse como parte del orden cósmico natural (increado o creado) o como una forma de orden independiente del orden natural.

⁂

El presente trabajo intenta ser una aproximación a la teología política protestante, con la que comenzaría la teología política moderna y a los problemas que suscita. El dato fundamental sería que el Estado se asentó gracias a la Reforma, iniciando su marcha a partir de ahí hacia el Estado-iglesia totalitario de nuestros días.

En primer lugar, habría que considerar la teología de Lutero sobre el poder, que niega de hecho el derecho de la Iglesia a una jurisdicción independiente,

2 Madrid, Alianza 1983.

3 Es probable que Schmitt tomase el concepto «teología política» del escrito de Bakunin *La théologie politique de Mazzini et l'Internationale* (1871). Aunque Espinosa tituló *Tratado teológico-político* su conocida obra de 1670, ese título no tuvo mayor trascendencia, debido quizá al enraizamiento de Espinosa en la teología judía; que, por cierto, tiene grandes concomitancias con la calvinista; no sólo por la preferencia de este último con el Antiguo Testamento, sino por la primacía de la Ley, el pueblo elegido, etc. Sobre las ideas judías acerca del reino de Dios, M. García-Pelayo, «Las ideas hebreas del Reino de Dios». En *El Reino de Dios, Arquetipo político*. Madrid, Revista de Occidente1959.

su doctrina del *servo arbitrio* en lugar del libre arbitrio, y la algo confusa de los dos Reinos, que, en palabras del teólogo católico William T. Cavanaugh, «significa la derrota de la metáfora medieval de las dos espadas» en la que descansaba la originaria concepción católica del orden político.

En segundo lugar, habría que considerar la teología política de Calvino, cuya particularidad dentro del protestantismo se debe a que el reformador suizo no era tanto un teólogo o un filósofo, como un ideólogo legalista conforme a su concepción teocrática. Esto sugiere la conveniencia de separar la teología política calvinista, que históricamente ha dado lugar a movimientos mesiánicos y milenaristas o los acompaña, de la luterana y la anglicana. Éstas son las otras dos teologías políticas protestantes más notables, en cuyas diferencias teológicas con el catolicismo, fueron sin duda bastante determinantes las guerras en un grado difícil de precisar.

En tercer lugar, la teología política de Richard Hooker, quien puso los fundamentos de la anglicana, cuya particularidad radica en que, siendo protestante, sin embargo es católica. No obstante, sin perder de vista que no está consolidado el estatuto general de la teología política (y en su caso la jurídica), el trabajo se limita a llamar la atención sobre algunos presupuestos históricos que parecen ser obligados para entender la teología política protestante, exponiendo a modo de corolario los rasgos principales de las teologías políticas anglicanas de Hobbes y Coleridge y de la teología política luterana de Hegel.

II. Presupuestos medievales

Se suele decir que el protestantismo es un intento de volver al cristianismo primitivo para purificar la fe cristiana de su carga histórica. Siendo esto cierto, lo es también, que, si bien el pensamiento político protestante rompió con la tradición medieval, es asimismo un desarrollo innovador de esta última a partir de determinados conceptos.

1. La distinción entre *potentia absoluta Dei* y *potentia ordinata Dei*

1.1. La teología medieval era sustancialmente una teología negativa. Partiendo de la revelación de la divinidad como un hecho inconcuso, una *donéé* en el sentido de Julien Freund fundamentante de la realidad, afirmaba la unidad trinitaria del Dios bíblico, cuyos atributos establecía negando lo que evidentemente no podía atribuírsele. De ahí que, correlativamente, fuese una

teología apofática: dando por sobreentendidas la existencia de Dios y la realidad del *ordo* creado por Él, no pretendía demostrarlas. Las argumentaciones sobre la existencia de Dios según los principios *fides quearens intellectu* y *philosophia ancilla thelogiae*, no buscaban probarla sino predisponer a la recepción de la fe.

En contraste, el pensamiento moderno se asienta en la distinción medieval (que recuerda la de Aristóteles sobre la potencia y el acto), entre la *potentia absoluta Dei*, su poder *infinito*, y su *potentia ordinata*. A partir de esta última intenta probar racionalmente las reglas del orden, insistiendo en la Moral, que empezó a primar sobre el Derecho en el sentido de moralizarlo, y la existencia de Dios. Mencionada aquella distinción por Santo Tomás de Aquino, tal vez por su realismo no le dio mucha importancia, dado que *potentia* sólo implica posibilidad e introduce un dualismo entre lo natural y lo sobrenatural, que el Aquinate resuelve mediante la categoría de participación por analogía. En cambio, Duns Scoto desarrolló la distinción y Guillermo de Ockham se apoyó en ella para circunscribir la poderosidad divina a la *potentia absoluta* y el *ordo* a la *ordinata*: Dios ha creado el mundo en virtud de su *potentia absoluta*, pero, una vez creado, quedaba bajo su *potentia ordinata*, como un orden a cuyas reglas se sometía su Creador[4]. Dios autolimita su poder absoluto. Como diría más tarde Grocio, «ni siquiera Dios puede hacer que dos por dos no sean cuatro» ni que «lo que es intrínsecamente malo no lo sea». Es significativo que precisamente en siglo XIII comenzara a utilizarse la palabra sobrenatural en contraposición a natural: lo sobrenatural como el orden de la fe, el mundo de la *potentia absoluta,* y el natural como el *ordo creationis*, el orden concreto de lo creado, el mundo de *potentia ordinata*, o, por decirlo así, el mundo visible comunicado por la fe con el invisible. El franciscano San Buenaventura decía que las cosas son *vestigia Trinitatis*.

El pensamiento moderno intentará salvar el abismo entre ambos modos de *potentia* con el concepto filosófico (no teológico) de infinitud[5] y demostrar

---

4 En relación con este tema, cf. H. Welzel, *Introducción a la filosofía del Derecho*. Madrid, Aguilar 1971. II, 3 y 4.

5 «La Edad Moderna, impulsada por sus nuevas investigaciones propias, es la primera que fija la atención en el motivo infinista, contenido en la imagen antigua del mundo ... La idea de que el concepto, como forma meramente delimitada del pensamiento queda muy por detrás del ser infinito, es por completo extraña a los griegos ... Un infinito creado, dice Santo Tomás, es un contrasentido; lo «natural no puede ser infinito ... Pero Duns Scoto no se satisface con esto ... Cuando Dios creó al hombre a su imagen y para que le conociese le dio simultáneamente la receptividad infinita para lo infinito» ... H.

la existencia de Dios, que constituye la garantía de la certeza del pensamiento racional, puesto que Descartes había separado la certeza según la razón y la verdad según la fe. Pascal, uno de los primeros en percibir agudamente la diferencia entre la fe cristiana, que descansa en la verdad del corazón –la *'emunah* bíblica– y la religión, tachará a Descartes de «inútil e incierto»[6].

1.2. Los Padres de la Iglesia distinguían la *theologia* de la *oikonomi*a. El objeto de la *theologia* era el misterio de la vida íntima del Dios trinitario y el de la *oikonomi*a las obras por las que Dios se revela y comunica. La *oikonomia* implica la *theologia*, que a su vez esclarece la *oikonomia*. Las obras de Dios revelan quien es en sí mismo mientras el misterio de su Ser íntimo ilumina la inteligencia de todas sus obras.

Ahora bien, conforme a la distinción entre *potentia absoluta* y *potentia ordinata*, autolimitándose, Dios se obligaba a respetar el orden creado por Él y sus reglas, retirándose, por decirlo así, del mundo al dejarle seguir su curso conforme a las reglas del *ordo*. Como eso hace relativamente superflua la Providencia, la incertidumbre obligó a potenciar la razón a fin de buscar la seguridad en el mundo de la *oikonomia*, dejando lo del más allá, la *theologia*, a la fe. Este es el problema protestante.

Así pues, a diferencia del mundo medieval, que consideraba a Dios siempre presente en los *vestigia Trinitatis*, el mundo moderno no podía contar racionalmente con la *potentia absoluta* del *Deus absconditus* (con antecedentes gnósticos) de Nicolás de Cusa (lo Absoluto es incognoscible, de ahí la *docta ignorancia*). La modernidad le representaría luego como el Gran Relojero o el Gran Arquitecto. Mas, fracasado el intento de demostrar la existencia de Dios, se difuminó tanto su presencia en el mundo, que Nietzsche interpretó su desaparición de la escena como su muerte, al menos desde el punto de vista de los asuntos mundanos. Casi a continuación de Nietzsche, la teoría de la relatividad restringió la infinitud a los términos de la *potentia ordinata*, pero, como dice Manfred Frank, Dios sigue en el exilio. No obstante, a juzgar por el auge del interés por la religión en general y el de la teología política en particular, es posible que haya iniciado su regreso.

Heimsoeth, *Los seis grandes temas de la metafísica occidental*. Madrid, Revista de Occidente 1959. II. Vid. todo el capítulo.

6 Según Th. Ruster, «en Pascal el cristianismo … dejó de funcionar como una religión». *El Dios falsificado. Una nueva teología desde la ruptura entre cristianismo y religión*. Salamanca, Sígueme 2011. 2, 2, e), pp. 97-98.

En suma, la teología medieval se había contentado con dar por supuesta Su existencia (categoría desconocida por los griegos), dedicándose la *theologia* a explicar en lo posible el misterio de Dios para entender la *oikonomia*. Con la distinción entre su realidad como *potentia absoluta,* ciertamente la causa de la *ordinata*, causa a su vez del orden real del mundo asequible al conocimiento, la cuestión de la existencia para relacionar ambas potencialidades se volvió problemática. El propio Santo Tomás había conocido la distinción sin entrar empero en la discusión, limitándose a complementar el argumento ontológico de San Anselmo con las cinco vías racionales; partiendo de la fe según los principios citados *fides quaerens intellectu* y *philosophia ancilla theologiae*, la razón prepara mediante ellas a la creencia natural para que la voluntad acepte la realidad del mundo de la fe[7].

Por otra parte, desde el punto de vista de la *potentia ordinata* resultaba menos problemático conocer el orden creado, la *oikonomia* y, sin dejar de tener en cuenta la revelación, poder saber algo de Dios como actor (de *auctor*, autor) de lo creado a través de las reglas que rigen el cosmos. Tal es, como se sabe, el presupuesto que hizo posible la ciencia moderna según la célebre frase de Einstein de que, no siendo pensable Dios como un jugador de dados, la Naturaleza obedece a leyes fijas –el Libro de la Naturaleza de Galileo– que Newton creía aún que se podían encontrar en la Biblia, el Libro de los Libros.

Más adelante, parafraseando el comienzo del evangelio de San Juan como en el principio era la acción, Goethe y Fichte dirán que Dios actúa a través de sus reglas. Esta idea de la teología de la Creación continuada la transformó Hegel en filosofía de la historia para fundamentar en ella su teología política: es posible saber algo de la esencia Dios a través de las manifestaciones históricas de su voluntad.

1.3. La Biblia es más complicada que el Libro de la Naturaleza. Se refiere al mundo humano, en el que rige la ley de la libertad, puesto que el hombre fue creado *imago Dei*. Esa ley es ciertamente fija, un presupuesto antropológico, pero no es una ley de la Naturaleza sino del Espíritu inmerso en ella.La peculiaridad de la ley de la libertad estriba en que mientras la libertad divina sólo es imaginable como *libertas indifferentiae,* la libertad humana es contingente; como había dicho Santo Tomás pensando analógicamente, la voluntad

7 «¿Qué se demuestra exactamente en esas cinco vías?» se pregunta Th. Ruster. «Desde luego, no la existencia de Dios, sino únicamente que, en pura lógica, hay que postular la existencia de un *aliquid* para explicar ciertos fenómenos». *Op. cit*. 2, 2, d), p. 76.

humana, cuya manifestación es la libertad, no es adiafórica, indiferente, sino que está limitada y concretada por la razón; en primer lugar, está limitada por la ley divina revelada y, en segundo lugar, por la *potentia ordinata*, dado que la vida y la acción humanas se circunscriben al orden creado. Coincidiendo con la tradición griega, dentro de él los hombres sólo pueden crear acaso su propio orden, el orden político; pero no, ciertamente, de *potentia absoluta* sino precariamente, por analogía, de *potentia ordinata*, como demiurgos.

Duns Escoto se situó en el plano de la potencia creadora divina yprescindió del pensamiento analógico, incompatible con la infinitud: el ser es formalmente unívoco y las distinciones entre los seres son formales; lo que les individualiza y hace reales es un principio, la *haecceitas* o aseidad, por el que cada ser es creado por y para sí mismo, no producido a partir de géneros y especies; en consecuencia, la voluntad del ser humano, *imago Dei*, es una *potentia libera per essentiam*, por lo que *voluntas imperat intellectu*. Dos principios escotistas destinados a dar mucho juego en el curso del pensamiento moderno; en el particular del pensamiento político, la primacía de la voluntad sobre la razón implica la primacía de la *decisión*. Se preparó así sin quererlo la de la Política sobre el Derecho; en éste la razón instrumentaliza la voluntad para decidir (sentenciar); en la Política, la voluntad instrumentaliza la razón. La teología política sustituyó así a la teología jurídica en la que la razón, la *ratio iuris*, impera a la voluntad para que actúe conforme al orden natural de las cosas. Será el ockhamista Hobbes, quien inicie la ruptura con el Derecho Natural al roturar el camino para sustituirlo por el Derecho Político, la Legislación[8].

2. Guillermo de Ockham.

2.1. Constituye un lugar común achacarle a Ockham (ca.1298-ca.1349) el ser el origen intelectual del pensamiento moderno, llegándose nada menos que a inculparle por ello. Si es verdad, desde luego no es toda la verdad. Ockham era un fraile teológica, jurídica y políticamente conservador del siglo XIV, en el que comenzó la crisis del mundo medieval, el «otoño de la Edad Media», como llamó Huizinga a esa época de tránsito de aquel mundo al moderno. Ockham es, seguramente a pesar suyo, un pensador de transición. No

8 *Elementos de Derecho Natural y Político*. Madrid, Tecnos 2005. Acerca de la reducción del orden ético al legalismo, D. Castellano, *Orden ético y Derecho*. Madrid, Marcial Pons 2010.

obstante, aquella singularización del personaje que le pinta poco menos que como el *deus ex machina* de los «males» modernos – quizá también por estar inmerso en las querellas que suscitaron en su época los franciscanos –, constituye la causa, observaba Hans Welzel, de que sus obras se hayan difundido poco y su pensamiento haya permanecido casi desconocido, y quizá mal conocido, durante largo tiempo.

Lo cierto es, como decía Richard Weaver, que las ideas tienen consecuencias[9] y, simplificando, la teología política protestante remite al pensamiento de este franciscano escocés, discípulo, posiblemente *ex auditu,* de su paisano Duns Escoto, el Doctor Sutil, también franciscano.Uno de los puntos de partida de la teología política protestante sería, pues, el pensamiento de Guillermo de Ockham, quien, desde el punto de vista político, es inseparable de Marsilio de Padua, un jurista gibelino refugiado asimismo en Alemania cabe el emperador[10].

Políticamente, Ockham permanecía fiel a la concepción medieval al tomar partido por el emperador Luis I de Baviera frente al Papado a cambio de su protección (se le atribuye la frase «*O Imperator, defende me gladio et ego defendam te verbo»*) en la última fase de la interminable querella medieval de las Investiduras entre el *sacerdotium* y el *imperium*, en la que se imbricó la disputa de parte de la orden franciscana, los «espirituales», con el papa. Lucha, la de las Investiduras, que por cierto no ha terminado: es la eterna querella entre la *auctoritas* y la *potestas*, relativamente apaciguada hasta la revolución francesa.

El gibelino Dante, otro fiel a la metáfora de las dos espadas[11], había resumido su espíritu en la metáfora poética de la Iglesia y el Imperio como las dos luminarias de la Cristiandad: en el universo, tal como entonces se entendía, la Iglesia era el sol que se reflejaba en el Imperio como aquel en la luna. No obstante, esa concepción medieval universalista del orden humano –en términos jurídico-políticos concretos, del *régimen* medieval– había sido alterada por papas como Inocencio III y Bonifacio VIII, triunfantes frente al Imperio en la contienda de la Investiduras, fundamental en la historia de Occidente, al

9 Madrid, El Buey Mudo 2008.

10 Una buena introducción general al pensamiento político de Ockham sigue siendo la de A. St. McGrade, *The Political Thought of William of Ockham. Personal and Institutional Principles*. Cambridge Univ. Press 1976.

11 Cf. el ilustrativo escrito de Y. M. Congar, «La demasiado famosa teoría de las dos espadas», en *Santa Iglesia*. Barcelona, Estela 1965.

arrogarse la *summa potestas*, una enorme innovación en el mundo medieval, en el que era un dogma indiscutido la *omnipotentia iuris*.

La sustancia de la disputa era el alcance y los límites del concepto de soberanía, de origen teológico[12] y, de rebote, la pertenencia del Derecho. En el fondo, entre la *auctoritas* y la *potestas*: de *potentia ordinata*, ¿es el Derecho el soberano o es inherente a la *auctoritas* o a la *potestas*? Si el Derecho es el soberano, ¿quién es su depositario? ¿el pueblo, el titular de la *auctoritas* o el de la *potestas*?En cualquiera de estos casos, ¿a quién compete declararlo en última instancia? Si el Derecho no es el soberano, ¿quién lo crea? Todos los elementos fundamentales de las disputas modernas y contemporáneas estaban presentes en la lucha de las Investiduras.

Si Ockham, a quien le interesaba poco o nada la política como tal, atacó al Papado, no fue desde luego por el incipiente sentimiento nacional alemán antirromano que había ido tomando cuerpo a lo largo de aquella contienda y que tanto influyó en la Reforma, ni siquiera para defender al Imperio en agradecimiento a la protección dispensada a los franciscanos enfrentados a los papas de Avignon, quiénes sostenían que la autoridad del emperador procede de Dios a través del Papa: Ockham defendía al mismo tiempo al Imperio y a la Iglesia de la *plenitudo potestatis* que se arrogaba el Papado en su pretensión de poseer la *summa potestas*; es decir, defendía el principio cristiano de la laicidad, implícito en la distinción entre lo profano y lo sagrado, entre lo laico y lo eclesiástico, postulado de antiguo por la propia Iglesia. Afirmada y delimitada por el papa Gregorio VII desde 1075, había sido paradójicamente la causa de la lucha de las Investiduras[13].

Las consecuencias de las ideas son imprevisibles, sobre todo cuando son conflictivas, y es otra paradoja que, en el calor de las controversias, el ockhamismo anticipase el erastianismo. Ockham interpretó la *translatio imperii* afirmando que el Imperio existió antes de la venida de Cristo, sostuvo en la Dieta de Rhens (1338) que la elección del emperador le correspondía exclusi-

12 «La soberanía, el soberano, aunque figure en la teoría política, es menos un tema de esta teoría que un objeto de la teología». N. Ramiro Rico, «La soberanía». En *El animal ladino y otros estudios políticos*. Madrid, Alianza 1980. P.119.

13 Los conflictos entre la Iglesia y el Estado en Francia han creado un problema lingüístico en torno a la palabra laico. Para evitar confusiones y complicaciones sería preferible añadir cuando sea pertinente el calificativo «radical» a laico, laicismo, laicidad, etc. Lo indiscutible es que el principio de laicidad es inherente a la fe cristiana, a la que singulariza entre otras formas de creencias religiosas: la Encarnación, la frase evangélica «dad a Dios lo que es de Dios y al César lo que es del César», etc.

vamente a los príncipes alemanes, por lo que quedaba excluida la jurisdicción del Papado sobre el Imperio y, además, le atribuyó a este último cierta jurisdicción sobre el Papado –idea cara a las incipientes Monarquías nacionales–, especialmente en lo concerniente a la elección del Papa (que no se liberó de las intromisiones temporales, prácticamente hasta el siglo XX).

El fondo de la argumentación de Ockham consistía en la contraposición en el contexto de la *omnipotentia iuris* medieval –la santidad del Derecho[14]– entre la libertad evangélica y la interpretación papal de la *plenitudo potestatis* como *summa potestas*. Se anulaba así la dialéctica de los dos poderes, y con ella el principio de la laicidad inherente a la doctrina cristiana: «la ley evangélica escribía Ockham al calificar de tiránico el gobierno del Papa, no es de mayor sino de menor servidumbre de lo que fue la ley mosaica... La ley evangélica es la ley de la libertad perfecta... Se ha de entender esto más bien en sentido negativo, ya que de la ley evangélica no se deriva yugo grave alguno». Ockham no defendía la libertad de conciencia sino la de *la* conciencia según la verdad evangélica, casi a la par que Marsilio defendía la libertad política y el fuero laico frente al clericalismo. «La base de sus ideas políticas era el aborrecimiento profundamente arraigado y casi universal en el Medioevo, del poder arbitrario o la fuerza ejercida fuera de la estructura de lo que se consideraba como derecho», siendo sustancialmente idénticos en este aspecto sus puntos de vista al de Santo Tomás[15].

2.2. Obviamente, Ockham no tenía la menor idea del Estado. Pero había intuido confusamente que el Papado no era ya un Reino en el sentido medieval, en el que la palabra estado mentaba la posesión de un territorio, sino una nueva forma política. La figura del Papa era bifronte como la de Jano: era simultáneamente *caput ecclesiae*, cabeza de la Iglesia y cabeza de un auténtico Estado formado por los vastos territorios eclesiásticos. Titular de una forma política particularista, incompatible con el universalismo de la Iglesia –y el del Imperio, su *pendant* político–, y según el conservador fraile franciscano ponía a la Iglesia al servicio del Estado: sometía la *auctoritas* y todo lo que conlleva a la *potestas*.

La distinción entre *auctoritas* y *potestas*, entre el saber y la fuerza, metafísicamente entre la verdad y la opinión, es el eterno dualismo capital de la teología política. La teocracia, en la que prevalece indiscutiblemente la *aucto-*

14 Vid. G. H. Sabine, *Historia de la teoría política*. XII.

15 G. H. Sabine, *Historia de la teoría política*. XVI, p. 247.

ritas poniendo directamente la *potestas* a su servicio, y la tiranía, modernamente el nihilismo, en el que prevalece absolutamente la *potestas*, la voluntad de poder con la consecuencia inversa, anulan ese dualismo.

La política de Ockham se circunscribió, pues, prácticamente, a rechazar, conforme a la tradición medieval,la unión de la *auctoritas* espiritual y la *potestas* temporal en la misma persona, lo que anulaba la distinción por la que se habían enfrentado abiertamente los Papas a los Emperadores desde el siglo V (Gelasio I frente a Bizancio) y causa de la contienda de las Investiduras entre el *sacerdotium* y el *imperium*: «La potestad laica suprema y la potestad espiritual suprema no deben coincidir en absoluto en uno mismo», afirmaba Ockham. Por otra parte, al ser el Estado un aparato técnico, era lo contrario de las formas de mando personales características de la Edad Media y en general de las formas histórico políticas naturales, no estatales.

El Estado es, efectivamente, una máquina de poder[16], y, en el curso de la lucha de las Investiduras, el Papado había devenido una organización estatal: de ahí las absolutistas pretensiones imperialistas de algunos papas, que anticiparon las de las Monarquías de este signo. Por un lado, la organización política del Papado tenía ya un ejército organizado, una hacienda que recaudaba impuestos, una burocracia y un derecho público, y, por otro, coexistían en ella lo que se llamaría después el poder legislativo, el ejecutivo y el judicial. A diferencia del Imperio, las Monarquías, aliadas con el Papado en sus luchas contra aquel, imitaron la innovadora organización de lo Político en los estados o territorios de la Iglesia. De este modo, Monarquías crecientemente nacionales por la fidelidad a la persona del rey de los habitantes de sus estados, se convirtieron en estatales, siendo más tarde decisivo el principio protestante *cuius regio euius religio* para su consolidación como Monarquías soberanas al atribuirse la *summa potestas* dentro de sus territorios; es decir, dictaduras.

El protestantismo no inventó el Estado, se lo encontró materialmente hecho; pero sin él hubiera sido muy difícil sino imposible que se asentasen y consolidasen la teoría político-jurídica de la soberanía como su principio de acción, y la neutralidad como la naturaleza de la estatalidad en tanto máquina, puesto que la técnica no es objetiva sino, por definición, neutral, dejando de serlo al utilizarla la soberanía como instrumento del poder.

---

16 Vid. C. Schmitt, «El Estado como mecanismo en Hobbes y en Descartes». *Razón Española*. Nº 131 (mayo-junio 2005)

3. El nominalismo

In politicis, casos contradictorios como el de Guillermo de Ockham son muy corrientes: enemigo de la unión de la Iglesia y el Imperio, los dos poderes universales, bajo la *summa potestas* papal como poder absoluto o dictatorial, su adhesión a la concepción nominalista anticipada en el siglo XI por Roscelino[17], contribuyó irónicamente a debilitarlos conceptualmente. Reducidos a dos *flatus vocis*, conceptos sin contenido, al negar Ockham por otros motivos la realidad de los universales, facilitó teológicamente la unificación de la *auctoritas* y la *potestas* en el mundo protestante, bajo la égida de la *potestas* del soberano temporal sobre la Iglesia y su *auctoritas*. Efectivamente, a partir de Ockham se instaló la teoría del conocimiento nominalista, la *via moderna*, que, por otra parte, es la apropiada, por un lado, para la ciencia, y, por otro, señaló Jouvenel, frente a las ambigüedades de la lógica de la política, la retórica.

Una traducción, al parecer deficiente, había dado lugar a la interpretación del pensamiento de Averroes que le atribuía la teoría de la doble verdad, a pesar de ser incompatible con el radical monoteísmo musulmán, políticamente teocrático. La consecuencia fue el averroísmo latino.

El averroísmo disociaba las verdades de fe de las verdades de razón admitiendo que podían ser contradictorias, y Ockham, se suele decir que para salvar la fe, acentúo la distinción entre razón y fe como separación, vinculando la fe al ámbito de lo sobrenatural o de la *potentia absoluta*. El ámbito natural de la *potentia ordinata* quedaba así a disposición de la razón dirigida por la voluntad, preludiando el decisionismo político moderno. Simultáneamente, al no poderse apoyar racionalmente la doctrina de los universales –vinculada habitualmente a la existencia de ideas platónicas en la mente divina– en la existencia de Dios como su causa y origen, era inevitable su reducción a meros *flatus vocis*. El empirismo nominalista de Ockham, asentó de este modo la doctrina escotista de la *haecceitas* o aseidad, que, sin estar en desacuerdo con la de la Creación, potencia lo singular y lo individual en detrimento de lo universal: éste quedó reducido a la condición de generalizaciones de casos particulares. El individualismo posterior del libre examen.

---

17 «Hay una cosa cierta, escribía Etienne Gilson: Roscelino fue, para sus contemporáneos y para la posteridad, el representante de un grupo de filósofos que identificaban entonces la idea general con la palabra que se designa». *La filosofía de la Edad Media. Desde los orígenes patrísticos hasta el fin del siglo XII*. Madrid, Gredos 1958. IV, II, p. 299.

El fraile escocés no era ni preprotestante ni protestante y su teología, aún siendo molesta si se puede expresar así, se considera católica. Sin embargo, el protestantismo fundamentó directamente el libre examen en su nominalismo o en el de este origen, relegando la verdad al mundo de la fe[18]; en el plano temporal la certeza de la razón remplazó a la verdad, relegando la fe al papel de garantizar, según Descartes, que Dios no puede engañar a la razón cuando opera rectamente, es decir, siguiendo el método adecuado. De ahí otra causa de la creciente preponderancia de la técnica, puesto que el método es en resumidas cuentas una técnica.

De este modo, apoyándose en que Dios se había autolimitado de *potentia ordinata*, la actividad de la razón se atuvo al ámbito de la Naturaleza en el que, por una parte, desplegó su propia *potentia* y, por otra, al descomponerse el mundo medieval, se concentró en la construcción racional del orden de la vida colectiva mundana, pública, en el que la fe quedaba casi por necesidad relegada a la vida privada[19]. La política se despegaba así de la fe concentrándose en sus formas religiosas, controlables empero mediante el poder. Entonces apareció la religión, por una necesidad práctica de los nuevos poderes políticos.

En la Edad Media, asentada en la fe, lo común o público era la Ley de Cristo (junto a las Leyes de Moisés y de Mahoma)[20]. De la religión se hablaba únicamente como una virtud, la virtud de la religación en el sentido latino de *re-ligare* que designa actitudes buenas y deseables. Marsilio Ficino utilizó ya la palabra religión en el sentido moderno, pero sólo se empezó a hablar de religiones en plural a partir a la Reforma para designar la vinculación o religación a las distintas confesiones cristianas[21]. Como consecuencia, si antes era

---

18 Cf., no obstante, lo que escribe M. C. Taylor sobre Ockham como un precedente de la «revolución protestante» en *Después de Dios. La religión y las redes de la ciencia, el arte, las finanzas y la política*. Barcelona, Siruela 2011. 2

19 Sobre la influencia de Ockham en Lutero, A. González Montes, *Reforma luterana y tradición católica*. Salamanca, Universidad Pontificia 1987. III, I, 3. El libro, como indica el título, se ocupa de hasta que punto era católica la teología de Lutero.

20 Vid. R. Brague, *La loi de Dieu*. París, Gallimard 2005. (Trad. española en Madrid, Encuentro 2011).

21 Según W. T. Cavanaugh, «la primera forma de pluralización del término religión en sentido moderno data de la década de 1590, con Richard Hooker en el lado anglicano y Robert Parsons en el católico, que escriben sobre las religiones como conjuntos objetivos y rivales de doctrina. Después de 1660, empezó a ser posible hablar de religión en general, aunque el término se refería normalmente a la 'religión cristiana'». *El mito de la violencia*

la Ley de Cristo lo común o público, ahora comenzó a serlo lo que la ley jurídica, concretamente lo que el poder político admitiese como religión pública: la virtud de la religión se convirtió en una función pública, imprescindible para religar la vida privada al orden político, la virtud pública por excelencia (Maquiavelo ya lo había percibido al describir *lo Stato*).

Al regir la razón –la *ratio Status*– la vida política, se incoó la distinción-separación entre la vida pública, la verdaderamente racional, y la vida privada de la fe, si no irracional como el lugar del sentimiento y las emociones, y, a partir de ahí, entre la razón pública y la razón privada, entre la ética y las virtudes públicas, y la moral y las virtudes privadas, entre el derecho público y el derecho privado, etc.

III. La cuestión teológico-política: la fe y la religión

1. Lo anterior es una consideración muy sucinta de algunos de los presupuestos intelectuales de la teología protestante, relacionados con el hecho, apuntado hace poco por Mark Lilla, de que, «hablando históricamente, la teología política es la forma primordial del pensamiento político y sigue siendo en la actualidad una alternativa viva para muchos pueblos»[22].

Cuando Carl Schmitt resucitó el tema de la teología política en su conocido escrito *Teología política*, se limitaba a plantearlo como un problema histórico-político del mundo moderno. Posteriormente, debido a su influencia y a una serie de circunstancias, se tiende a reconocer el acierto de la afirmación de Proudhon, de que detrás de cualquier cuestión humana existe una cuestión teológica. John Gray ha escrito recientemente, sin mencionar a Proudhon, que, frente a la supuesta colisión entre la ciencia y la religión, y el no menos imaginario desplazamiento de esta última por la utopía avigorada por el poder que da la ciencia, los hechos evidencian que «la más imperiosa tarea que se nos presenta en la actualidad es la de aceptar la irreductible realidad

religiosa. Ideología secular y raíces del conflicto moderno. Granada, Nuevo Inicio 2010. 2, p. 143.

22 *El Dios que no nació. Religión, política y el Occidente moderno*. Barcelona, Debate 2010. 7, pp.265-267. Habría que hacer la reserva indicada de que en la Edad Media, y probablemente en los regímenes no teocráticos en general, sería *tal vez* más exacto hablar de teología jurídica. Así, el derecho divino de los reyes sería una exigencia de la teología política moderna con la que el Derecho empezó a transformarse en la Legislación. Según el derecho divino de los príncipes, los gobiernos son en realidad teocráticos.

de la religión»[23]. Según este autor, las ideologías, religiones seculares que pretenden sustituir el misterio por la utopía, habrían agotado su ciclo. Sin embargo, de acuerdo con su mismo razonamiento, esta afirmación es dudosa: es posible que las emociones y actitudes apocalípticas se hayan tomado un merecido descanso después de su intensa actividad en el siglo XX. Sin embargo, sigue vigente el modo de pensamiento ideológico, el mundo sigue estando intensamente politizado, es cada vez más caótico precisamente porque, aparte de otros factores, cuando la politización alcanza cierto grado de intensidad deviene antipolítica, y sólo la teología podría darle un sentido.

La filosofía moderna, quizá por su empeño en ser una filosofía «pura», «exacta», conforme a la afirmación de Platón de que «el filósofo es el que ve el todo y el que no, no lo es» (*Rep.* 537ª 14-15), persiguió demostrar la existencia del *Deus absconditus* del Cusano. Mark Lilla se concentra en esa tendencia a superar lo que llama la «Gran Separación» entre la religión y la política. Separación que se hizo inevitable al fracasar el intento y tenerse que contentar la modernidad con elaborar una teodicea (justificación de Dios), cuya limitada o dudosa capacidad probatoria no legitima en todo caso su existencia. De la teodicea se puede decir que, aun cuando en modo alguno es equiparable a la ideología ni fue este el propósito de los filósofos modernos, cumplía empero con mayor o menor fortuna la función de justificar el absolutismo monárquico.

2. En efecto, el monarca absoluto reproducía la imagen voluntarista de Dios Creador según la *potentia absoluta*. Conforme a la univocidad escotista del ser, de *potentia ordinata* venía a ser un vicario de Dios, confiriendo una cierta lógica a su pretensión de poseer dentro de su reino la *summa potestas* en el mundo protestante, relativamente limitada empero a la *plenitudo potestatis* en el católico, debido a la preeminencia reconocida al Papa en tanto *caput ecclesia*. El imaginario derecho divino de los reyes vino a proporcionarle una cierta fundamentación teocrática (a la verdad más pagana que cristiana), debida en realidad a su gran fuerza retórica en aquellos tiempos. Lutero, ante la necesidad de conseguir el apoyo de los príncipes, había insinuado vagamente que es indiferente que el príncipe sea bueno o malo: conforme al *dictum* paulino *nihil potestas nisi a Deo*, es instituido en todo caso por la voluntad divina acorde con los merecimientos del pueblo: cada pueblo tiene el gobierno que se merece.

---

23 *Misa negra. La religión apocalíptica y la muerte de la utopía*. Barcelona, Paidós 2008. 6, p. 277.

El supuesto derecho divino se ajustaba perfectamente al particularismo protestante, sirviéndole de arma frente al Papa y frente a los súbditos, pues le daba autoridad al príncipe o monarca para crear el orden político con su poder efectivo, su *potentia ordinata* particular. No deja de ser significativo, que la primera exposición del derecho divino de los reyes –en dos panfletos asertóricos, pues, como decía el historiador J. W. Allen, en realidad no probaban tal derecho–, corriera a cargo de Jacobo V en la Escocia presbiteriana, quien, al subir al trono como Jacobo I por derecho de herencia en la anglicana Inglaterra, se intituló Rey de Gran Bretaña.

En suma, el derecho particularista a la *summa potestas* de *potentia ordinata,* unido el derecho al mando de origen pagano vinculado a la sangre, justificaba el derecho de supremacía de las Casas dinásticas y la apelación a la legitimidad dinástica por derecho de herencia como *ultima ratio*. Desde el punto de vista cristiano se trata de derechos imaginarios, entonces, no obstante, muy eficaces también frente a la Iglesia católica, que negaba la existencia de semejante derecho. Una causa evidente, aparte de otras razones teológicas, como el hecho de que dentro de la misma Iglesia es inaceptable el derecho de sangre, uno de los motivos del celibato eclesiástico, era la incompatiblidad de semejante derecho con el universalismo cristiano.

En las Monarquías católicas, las dificultades que planteaba la generalización del absolutismo en virtud de la *potentia ordinata* y el derecho divino (rechazado en España hasta que lo introdujo Carlos III en 1759; fue una causa, que apenas se menciona, de las guerras civiles carlistas) se resolvieron con la fórmula de la alianza del Trono y el Altar reconocida por la Iglesia con la otra fórmula de Bellarmino de la *potestas indirecta*, calificada por Carl Schmitt como una mala solución al problema de la *auctoritas*, a cuyo olvido contribuyó sin duda.

Tiene razón Pierre Manent al sostener que la Monarquía Absoluta ha embrollado sobremanera la concepción europea de la política, al sustituir el principio de la *omnipotentia iuris* por la máxima *regis voluntas suprema lex*. Se suplantó así la tradición liberal europea de la política.

3. Para la historiadora de la religión Karen Armstrong, el *quid* de la cuestión radicaba en el abandono de la teología apofática tradicional, basada en la confianza, poniendo como ejemplo para simplificar el *credere* del Credo de Nicea[24]. En la Edad Media la existencia de Dios no era problemática; la creen-

24 *En defensa de Dios. El sentido de la religión*. Barcelona, Paidós 2009

cia, en su sentido etimológico de confianza, una capacidad natural, a diferencia de la fe que es un don divino, una gracia –la gracia de Dios–, era suficiente (la «gracia suficiente»). El mundo, hubiera dicho Augusto Comte, era todavía ingenuo y Max Weber que estaba «encantado»: sencillamente, se creía de modo natural y espontáneo en la divinidad como causa y fundamento de la realidad. Los judíos confiaban, creían, daban crédito a la revelación de Dios en el Antiguo Testamento, los musulmanes a sus revelaciones a Mahoma y los cristianos a su Encarnación en Cristo y a su Resurrección. Podría haber ateos, agnósticos, herejes, pero no se sentía la necesidad de demostrar la realidad de la divinidad. Este es un problema que planteó la Edad Moderna y acabó desfundamentando, diría Zubiri, la cultura occidental; desfundamentación que puede estarse extendiendo a las demás culturas a través de la politización o «secularización», imitada en ellas de Occidente. Es contra esto contra lo que reacciona por ejemplo el islam, paradójicamente politizándose intensamente hasta el punto de unir la religión y la violencia, pues de suyo las religiones no son violentas, justamente porque su objeto es la vida sobrenatural[25].

4. En todo ello puede tener mucho que ver la transformación de la Ley de Cristo en una religión, pues el cristianismo, a diferencia de otras «religiones» se funda en un acontecimiento real: la existencia *histórica* de Cristo como autorrevelación de Dios. De ahí la justificación por la fe radicalizada por Lutero influido por el averroísmo medieval y el nominalismo de Ockham.

Según el citado teólogo William Cavanaugh[26], quien, igual que Armstrong, tampoco utiliza explícitamente el concepto Gran Separación de Lilla, hay que tener en cuenta lo que se dijo antes de que en la Edad Media no se hablaba de la religión más que como una virtud. Por ejemplo, Calderón de la Barca, quien escribía dentro del ordenalismo de la tradición medieval vigente en España, se refería a «la milicia como religión de hombres honrados». Bajo la concepción ordenalista, los conflictos religiosos eran en realidad conflictos legales o de poder, como todavía más tarde las guerras de religión de los siglos XVI y XVII, en las que la religión era una excusa.

La religión pertenece al mundo natural, el de la *potentia ordinata*. Tal como se entiende hoy, en ella se combinan la creencia o confianza natural con la fe en lo sobrenatural. Si la fe no está viva, subsiste en la creencia como «fe muerta». Si la razón desacredita la creencia, la fe pierde su fundamento

25 Cf. W. T. Cavanaugh, *El mito de la violencia religiosa*.

26 Vid. *La imaginación teo-política*.

natural y aunque siga viva se desconcierta. Los cambios sociales, unidos a la presión de las ideologías sustitutorias de la religión al fracasar la teodicea como justificación de Dios por la imposibilidad de demostrar Su existencia, y a las interpretaciones ideológicas ingenuas del tipo cientificista, al debilitar las creencias colectivas, han dejado a la fe cristiana sin su asiento natural[27]. A eso se debe la crisis actual de las Iglesias, sobre todo las protestantes, debilitadas por la crítica, más bien que a la fe, que queda fuera de ella, a las creencias que la sustentan y religan; en la Católica y la Ortodoxa, se conservan mejor las creencias religantes de la fe, al mantener sus Iglesias la tradición y el principio de autoridad.

En el curso del Renacimiento, la Ley de Cristo, universal para quienes creían en ella, se fundió con la fe, la forma personal de creer, y de esta unión salió la religión cristiana tal como se entiende hoy en día.Es decir, se inventó la religión[28], con la consecuencia de que esa unificación de la Ley de Cristo con la fe en la forma de religión, le atribuyó a esta última en el mundo protestante la misión de ordenar *colectivamente* la fe. Por eso el protestantismo,

---

27 Cf. M. Gauchet, *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religión*. París, Gallimard 1985.

28 El abate Raynal afirmaba en 1770: «El Estado no está hecho para la religión, sino la religión para el Estado». Para Niklas Luhmann, «la necesidad de la religión no puede ser demostrada con fundamentos antropológicos, sino sólo sociológicos. La religión no soluciona problemas específicos del individuo, sino que cumple una función social…Para los hombres individuales es prescindible, no, sin embargo, para el sistema de comunicación llamado sociedad». *Sociología de la religión*. México, Herder 2009. IV, X, pp. 281-282. El teólogo católico William Cavanaugh escribe (siguiendo a Talal Asad): la religión ««como un sistema de símbolos separable teóricamente de las comunidades de fieles, es una invención moderna, que ha facilitado la absorción de la Iglesia dentro del Estado secular moderno» … «En el Occidente moderno, el *locus* primario de la disciplina ha pasado a ser el complejo 'Estado-Sociedad', y la Iglesia ha sido transformada sustancialmente en una asociación voluntaria semi-privada». *El mito de la violencia religiosa*. 2, III, p. 89. D. Sureau resume en su Introducción a *Una nueva teología política (en torno a la «Radical Orthodoxy»)* [Granada, Nuevo Inicio 2011], que «al término de la evolución occidental, la «religión» no es ya una forma auténtica (menos aún eminente) de conocimiento de lo real, sino el dominio puramente privado y subjetivo del sentimiento y de la preferencia personal. Y la Iglesia ya no se percibe como Cuerpo de Cristo, Pueblo de Dios, sacramento de la unidad de la humanidad, sino como reagrupamiento de individuos que comparten ciertas creencias (que cada vez son más vagas) y ciertos valores sucesivamente enunciados al modo kantiano de la moral de la obligación y después al modo relativista de la ética personal» … P. 14. Cf. la conocida tesis de M. Gauchet sobre «la salida de la religión» en *Le désenchantement du monde*.

sin eludir a Cristo, acude al Dios véterotestamentario. Por una parte, Yahwé, Dios Creador, es omnipotente y, por otra, a los príncipes les interesaba para mantener el orden, unir la fe con la moral, que disciplina la conducta.

En efecto, de hecho, el principio dogmático del libre examen planteó en el mundo reformado el gravísimo problema de la imprevisibilidad, lo que hacía necesario justificar la obediencia que religa a los súbditos con los príncipes. Ésta fue la causa de que la enseñanza protestante insistiese sobre todo en la moral, en la que era más fácil ponerse de acuerdo que en cuestiones de fe, tanto por las tradiciones heredadas como por su carácter natural. De ahí que los conflictos legales se transformasen en religiosos, el auge de la moral, que antes formaba parte del Derecho Natural, del rigorismo moral y la especial necesidad de *revivals* de vez en cuando de la fe como la vitamina de la creencia.

5. O sea, al predicar la justificación por la fe y el sacerdocio universal de los cristianos la Reforma suscitó una situación de inseguridad generalizada, al destruir simultáneamente la tradición y el principio de autoridad, como experimentó el propio Lutero con los anabaptistas.

La primera respuesta, por decirlo así *manu militari*, fue el reconocimiento en la paz de Augsburgo de 1555 entre Carlos V y los príncipes luteranos, del aludido principio protestante *cuius regio eius religio* como principio pacificador del Imperio a fin de neutralizar políticamente las disensiones político-religiosas. Eso alteraba la relación tradicional entre los dos poderes al poner a los príncipes temporales en el primer lugar, como cabeza también de las respectivas Iglesias. Era otra razón para la preferencia por el Antiguo Testamento, pues la distinción entre la *auctoritas* y la *potestas* es más nítida e indiscutible tras la existencia de la Iglesia fundada por Cristo en el Nuevo, que distingue lo sagrado de lo laico.

Todo eso explica la necesidad perentoria del protestantismo de una teología política capaz de fundamentar la unión de la *auctoritas* y la *potestas* en la persona de los príncipes para hacer posible el gobierno e impedir, encauzar y neutralizar los conflictos, empezando por los religiosos. Teología política que tenía que demostrar la existencia de Dios para justificar o, mejor aún, legitimar sin cortapisas el derecho divino de los príncipes a exigir obediencia.

La necesidad de demostrar la existencia de Dios como un tema esencial de la filosofía moderna, era pues doble. Por un lado, como se ha reiterado muchas veces, la perentoriedad de solventar el solipsismo del hombre moderno alejado de la divinidad por la ruptura averroísta entre la razón y la fe,

recogida por el protestantismo a través de Ockham (en modo alguno sólo a través de Ockham, quien jamás discutió la *auctoritas* del Papa como *caput ecclessiae;* al contrario); pues separada o diferenciada la fe de las creencias, que en el mundo natural son la base de la confianza en que descansa el reconocimiento de la autoridad, únicamentecabía acercarse a Dios mediante la fe estrictamente personal, casi mística. Por otro lado, debilitadas las creencias colectivas, al no estar ya unidas o religadas por la fe, la necesidad de solucionar los fundamentos de la convivencia, en la vida colectiva.

6. Otra de las consecuencias más importantes, sino la decisiva en el orden de los conceptos, fue la alteración, de gran alcance en el plano del orden temporal humano, de la antiquísima visión del orden universal. El ancestral orden natural, increado (en las religiones no bíblicas) o creado (en las religiones bíblicas), cuyas reglas, derivadas de la ley divina, natural en tanto ley moral, remitían al Derecho Natural, fue sustituido por la concepción del nuevo orden artificial: el orden estatal capaz de dar (*coactivamente*) seguridad en este mundo. Creado o producido por la voluntad humana, sus reglas, el derecho público, ocuparon el lugar de las del Derecho Natural establecidas por Dios de *potentia ordinata*.

Se consideraba que el Derecho emergía del impulso de lo creado hacia el Bien, que en el caso de la naturaleza humana atrae la voluntad hacia ese fin. Pero desde Duns y sobre todo Ockham, dice Welzel, al ser las reglas obra de la voluntad, la razón humana no puede discernir claramente por sí misma el bien y el mal. Mas tarde, Grocio llegó a afirmar desde ese punto de vista de la *potentia ordinata,* que como el mismo Dios no podría hacer que 2 x 2 no fuesen cuatro, la razón podía operar como si Dios no existiese. Preparó así el camino al Derecho Natural racionalista, al que dio imediatamente Hobbes su forma definitiva como un monopolio del legislador humano capaz de determinar, como vicario de Dios, mediante el derecho político lo bueno y lo malo en este mundo: el decisionismo ínsito en la conocida máxima hobbesiana *auctoritas non veritas facit legem*.

Esta versión del Derecho Natural es una solución, a la verdad ingenua, del problema de la legitimidad de la Legislación, el derecho emanado del soberano para configurar el orden político. A partir de la revolución francesa, surgió la necesidad de la decisión normativa basada en la *volonté générale* de la que surgió el nuevo constitucionalismo[29].

29 Vid. el opúsculo de C. Schmitt, *Sobre los tres modos de pensar la ciencia jurídica*.

7. La cuestión de la legitimidad empezó a plantearse en torno a la nueva relación entre los dos poderes o mejor, entre la *auctoritas* de la Iglesia y la *potestas* del poder temporal. Sin embargo, gracias a la solución del cardenal Bellarmino de la *potestas indirecta* de la Iglesia sobre la *directa* de los poderes políticos, el tema de la distinción entre lo legítimo y lo legal –prácticamente innecesaria en el mundo protestante en virtud del principio *cuius regio eius religio*– no se planteó en los países católicos hasta la Restauración que siguió a la Gran Revolución. Y por cierto, no en torno a la cuestión fundamental, sino en relación con la legitimidad dinástica. Pues, en lo que concierne al Derecho como tal, al no diferenciarlo de la Legislación, la gran innovación del voluntarismo inherente al racionalismo político, se siguió de momento la tradición eclesiástica de no distinguir entre lo legal y lo legítimo.

De hecho, la Iglesia –o las Iglesias, depende– sigue utilizando la palabra legítimo sin establecer ninguna diferencia entre legal y legítimo, puesto que la raíz latina es la misma en los dos casos y el derecho canónico, si no es derecho divino como sostiene fundadamente alguna escuela, en todo caso se fundamenta en la teología. Sólo se apela a la distinción cuando discute la Iglesia la moralidad de una ley civil, aunque, últimamente, lo hace también a la inversa el poder político cuando niega el derecho de la Iglesia o las Iglesias a pronunciarse en cuestiones morales. En el fondo, la cuestión de la legitimidad surge del problema central de la teología política: la relación entre la *auctoritas* y la *potestas,* que se está replanteando vivamente a causa de la política legislativa estatal influida o dominada por el laicismo radical.

Todo lo expuesto aparece de una manera u otra en las teologías políticas protestantes en torno al problema, de difícil solución en ellas, de la *auctoritas* y la *potestas*[30].

Madrid, Tecnos 1996. Los tres modos son, como es sabido, el decisionista, el normativista y el positivista. Habría que agregar el modo del orden concreto al que se refiere Schmitt en otros lugares, con el que reintroduce en realidad el viejo Derecho Natural.

30 Esta cuestión no es exclusiva del mundo cristiano. Es común a todas las culturas y civilizaciones. La diferencia fundamental estriba en que, en las no bíblicas, la *auctoritas* se imputa a la Naturaleza. En los Estados o gobiernos musulmanes, el tema es menos relevante al ser teocráticos (una excepción podría ser la Turquía de Kemal Atatürk): en ellos, las disputas versan sobre la autoridad, no entre la autoridad y el poder. En el judaísmo no existe el problema en tanto la nación hebrea carece de poder político; hoy puede plantearse empero en el Estado de Israel.

IV. Hobbes: la construcción teopolítica del orden humano

1. Carl Schmitt fue también el primero en caer en la cuenta de que el pensamiento político de Hobbes era teológico-político[31] al otorgar la primacía al decisionismo puramente político en su gran obra *Leviatán* (1651). Es decir, no al decisionismo natural, como el del juez al emitir su sentencia, que razona y decide dentro de un orden objetivo increado o creado. Hobbes invirtió así la teología jurídica-política medieval dándole la forma de la teología política-jurídica presentando al Estado Leviatán como un *deus mortalis*, cuyos presupuestos teológico-políticos sustentan el orden político artificial creado mediante su Legislación, para dar protección y seguridad en este mundo.

Thomas Hobbes (1588-1679) era también un conservador ockhamista. Pero su «decisión metafísica» (Y. Zarka) fue revolucionaria al sustituir el antiguo orden jurídico natural por ese nuevo orden político artificial, el Estado, con su correlativa «nueva ciencia de la política», más teórica –científica- que práctica. Coincidiendo con la también innovadora metafísica de Descartes centrada en la certeza, Hobbes inauguró en el plano político, la tradición racionalista de la voluntad y el artificio, que, según Michael Oakeshott[32], acabó remplazando la de la naturaleza y la razón. Según esta última, las ordenaciones humanas han de someterse al orden natural, moral en lo que concierne al ser humano, el único ser moral por naturaleza en tanto ser libre.

La tradición inaugurada por la fantástica construcción hobbesiana, en rigor un mito, intensificó paradójicamente pese de su carácter conservador, su revolucionarismo en tanto innovadora de la tradición política, al oponerse al modo de pensamiento ideológico o paraideológico de los mayores enemigos de Hobbes, los «santos»calvinistas, imbuidos de la misión de realizar el Reino de Dios en la Tierra.

La fe milenarista fue muy importante en la Reforma y la conjunción de ambas tendencias, la hobbesiana y la puritana –esta última según Voegelin un rebrote del eterno gnosticismo–, al apoderarse del Estado el modo de pensamiento ideológico en la revolución francesa, constituye el origen del espíritu revolucionario que llega hasta nuestros días a través del socialismo: la conciencia apocalíptica forma parte de la modernidad y «en las versiones lai-

---

31 En *El Leviatán en la teoría del Estado de Thomas Hobbes*. Madrid, Ediciones Haz, 1941 (Ed. reciente en la editorial Comares).

32 *Hobbes On Civil Association*. Oxford, Blackwell, 1975, II, p. 7. La visión científica mecanicista de Hobbes de la Naturaleza, saca partido al artificialismo ínsito en el *Génesis*.

cas del Apocalipsis, la nueva era llega a través de la acción humana»[33]. En el trasfondo, late esa idea puritana de implantar el Reino de Dios en este mundo instrumentalizando el artificialismo estatal y la revolución tecnológica al servicio de la política escatológica.

2. Richard Hooker había fundado la teología política anglicana[34], y Hobbes, motivado por la guerra civil inglesa (1640-1649), enmarcada en la primera guerra civil europea, la guerra de los Treinta Años (1618-1648), dedujo su mítica teoría de lo Político conforme a la doctrina protestante y anglicana de que el poder absoluto le corresponde directamente al rey como un dictador: por el hecho de serlo (representación de arriba abajo), la razón estaba de su parte y sólo él está *autorizado* para descubrir e imponer el derecho positivo público o colectivo. El positivismo emprende su vuelo.

El presupuesto del sistema de Hobbes era el *minimum* religioso de Bodino: las tres primeras frases del Credo de Nicea –«creo en Dios Padre todopoderoso, creador del cielo y de la tierra, creo en Jesucristo su único Hijo salvador y redentor mío»– y los Diez Mandamientos. Haciendo suya la teoría jurídica-política de la soberanía formulada por el pensador francés –asimismo para poner fin a la guerra civil entre los católicos y los hugonotes, los calvinistas franceses[35]– Hobbes imaginó el Estado como un instrumento capaz de pacificar para siempre los enfrentamientos civiles –la guerra civil–, y como se refería a reinos cristianos, reiteró unas cuarenta veces, según la cuenta de Jacob Taubes, la frase *Jesús is the Christ*[36], como el mínimo religioso. El resto era para Hobbes cuestión de fe, relegada al fuero íntimo de la conciencia; todo lo demás cae bajo el fuero de la razón entendida, igual que

33 J. Gray, *Op. cit*. 1, p. 25.

34 Vid. J. Fueyo, *Estudios de teoría política*. Madrid, Instituto de Estudios Políticos 1968. «La teología política del Estado-nación y el anglicanismo político»

35 Nicolás Gómez Dávila observó agudamente que «al proclamar la soberanía del Estado, Bodin concede al hombre el derecho de concertar su destino» y en este sentido, «el Estado-soberano es la primera victoria democrática». *Textos I*. Bogotá, Villegas Editores 2002.

36 «El (*unum necessarium*) único artículo de fe que la Escritura hace simplemente necesario para la salvación es éste: que JESÚS ES EL CRISTO». *Leviatán*, XLIII. «¿Quién es el mentiroso, sino el que niega que Jesús es el Cristo? Ese es el Anticristo», escribía San Juan en su primera carta (2, 22-28). ¿Concibió Hobbes el Estado como un *kat'echon* o dique frente al Anticristo, como consideraban los anglicanos y otros protestantes al papa romano?

en su conocido Descartes, como la *recta ratio* de origen estoico. Es más, decía Hobbes, «la Escritura del Nuevo Testamento es ley sólo allí donde el poder legítimo la ha hecho tal» (*Leviatán*, XLII). Redujo prácticamente la presencia de lo divino en el mundo político al atributo de la poderosidad de Dios Padre en el Antiguo Testamento[37]. Advertía en la dedicatoria de *Leviatán*: «Lo que quizá pueda escandalizar en mayor medida son ciertos textos de las Sagradas Escrituras, utilizados por mí para propósitos distintos de su uso habitual en otros. Pero lo he hecho con el debido respeto y movido por la necesidad de mi tema, porque son como las avanzadas en las fortificaciones del enemigo, desde las que impugnan sus partidarios el poder civil».

3. La teología política de Hobbes descansa, pues, en la imagen de Dios Omnipotente, por quien, de *potestas ordinata*, existen los diversos reinos o gobiernos naturales: «Quiéranlo o no, los hombres estarán siempre sujetos al poder divino. Negando la existencia o la providencia de Dios, los hombres pueden sacudirse su intranquilidad, pero no su yugo. Pero llamar a este poder de Dios (que no sólo se extiende al hombre, sino también a las bestias, las plantas y los cuerpos inanimados), con el nombre de reino constituye un uso metafórico de la palabra. Porque sólo reina propiamente quien gobierna a sus súbditos mediante su palabra y con promesa de recompensas para quienes le obedecen, amenazando con castigos a quiénes la desobedecen» (*Leviatán*, XXXI). La Omnipotencia divina legitima todos los gobiernos de *potentia ordinata*, coincidiendo con la justificación por Lutero de la obligación de obedecer pasivamente al príncipe, fuese bueno o malo. En ambos casos se niega el tradicional derecho de resistencia, una de las claves del ordenalismo medieval, correlativo a la *omnipotentia iuris*[38].

La paz de Augsburgo, al reconocer el principio *cuius regio eius religio*

---

37 Como protestante, para él era muy importante el Dios del Antiguo Testamento. Los estudiosos anglosajones de Hobbes no suelen tener en cuenta la tesis de Carl Schmitt de que su pensamiento político es teología política secularizada (quizá sería mejor decir politizada). No obstante, F. C. Hood reconoce que Hobbes introduce en su pensamiento político, como una ficción filosófica, su convicción religiosa sobre la obligación en conciencia. *The Divine Politics of Thomas Hobbes. An Interpretation ob Leviathan.*Oxford, Clarendon Press, 1964. Sobre la creencia en Dios Creador como la base del sistema de Hobbes, D. P. Gauthier, *The Logic of Leviathan. The Moral and Political Theory of Thomas Hobbes.* Oxford, Clarendon Press, 1969.

38 Y, *pari passu*, igual que Descartes justificó el racionalismo filosófico haciéndolo descansar en la idea de que Dios no puede engañar

implicaba de suyo una concepción política-religiosa del poder, entrañando asimismo una concepción de la Nación coincidente con la católica anglicana. Hobbes, siguiendo a Marsilio y a Ockham, rechazó también la supremacía espiritual del Papa –su *auctoritas*– considerándolo, por su influencia directa o indirecta en el plano político, un poder extranjero, que se inmiscuía en la política inglesa a través de la religión y el sacerdocio. Simultáneamente, y sin duda con mayor acritud, combatió la escatología políticamente revolucionaria de los calvinistas; especialmente la de los puritanos y, entre estos, los de la Quinta Monarquía, a los que deseaba ver muertos.

Estos puritanos, relacionando los cinco reinos o imperios del Libro de Daniel con la promesa apocalíptica «el nuevo cielo y la nueva tierra», la interpretaban como formando parte del plan de Dios, de quien se consideraban los únicos voceros autorizados, proponiéndose realizarla utilizando la política[39]. Hobbes, utilizando como armas políticas los conceptos, combatía su gran innovación, la idea revolucionaria de transformar el mundo mediante la política, con más acritud que a los papistas. Compartía empero con ellos el énfasis de Calvino en la inexorabilidad de los mandatos o leyes de los príncipes, en su caso, como conclusiones inferidas científicamente de las leyes de la Naturaleza humana según la ciencia. Para defender su propia posición absolutista reiteró frente al absolutismo puritano la frase de Jesús «Mi reino no es de este mundo». Lo contrario, la teocracia implícita del calvinismo, iba contra la Creación según la *potestas ordinata*.

4. Hobbes fundamentó antropológicamente su «nueva ciencia de la política» en el estado teológico de naturaleza caída. Conforme a la concepción protestante, la naturaleza humana está en él absolutamente corrompida, añadiendo por su cuenta que no existía allí «vida confortable», «ni artes ni letras ni sociedad, y lo que es peor de todo, existe continuo temor y peligro de muer-

---

39 Vid. la formación del espíritu revolucionario puritano en M. Walzer, *La revolución de los santos. Estudio sobre los orígenes de la política radical*. Buenos Aires, Katz, 2008. Cf. J. Gray, *Op. cit.* Parte este autor de que el espíritu revolucionario es connatural a la religión cristiana. Efectivamente, en la jerarquía de las revoluciones el cristianismo es la Gran Revolución origen de todas las demás y una revolución permanente. No obstante, dentro de ese contexto, el puritanismo calvinista parece haber sido el primero en plantearse seriamente desde el punto de vista político, el llevar a cabo la concreta revolución colectiva definitiva. Cf. también R. Schnackenburg, *Reino y Reinado de Dios. Estudio bíblico teológico*. Madrid, Fax 1967. F. Canals Vidal, *Mundo histórico y Reino de Dios*. Barcelona, Scire 2005.

te violenta»: el hombre es un lobo para el hombre (el *homo homini lupus* de Plauto). Transformó el estado de naturaleza caída en un modelo científico: una situación arreligiosa, amoral y apolítica, casi nihilista, en cambio y movimiento perpetuo, de la que sólo se podía salir mediante el poder redentor de un soberano. En ese modelo de inseguridad existencial asentó su innovadora teoría artificialista de lo Político[40], concebida contra los disidentes religiosos enfrentados al poder real.

Presentó al Estado, el ámbito de la soberanía en el que *decide* el soberano sin ninguna cortapisa, como un Hombre Magno, cuyo espíritu era el de la monstruosa alimaña marina Leviatán del libro de Job (41): un *deus mortalis,* frente al cual*, non potestas enim super terram quae comparatur ei* (a cuya potestad no puede compararse ninguna otra existente en la tierra). Leviatán depositario terrenal de la omnipotencia divina conforme a la *potestas ordinata*.

Hobbes resumió *a posteriori* su tesis principal en *Behemoth*,el libro sobre la guerra civil[41]: «para el gobierno de una república no bastan ni ingenio ni prudencia, ni diligencia, si faltan reglas infalibles, así como la verdadera ciencia de la equidad y la justicia»[42]. En último análisis, se trataba de la infalibilidad política del príncipe maquiavélico en tanto vicario infalible de Dios Omnipotente en lugar del Papa. De ahí su doctrina esencial de que «las leyes civiles son leyes de Dios», algo así como el derecho canónico concebido empero como el derecho para laicos.

La apelación de Hobbes a la ciencia aplicada a la política se apoyaba en la Biblia, por lo que rechazaba la experiencia: la experiencia, había escrito ya en 1640, «no nos permite concluir que una cosa puede decirse que es *justa* o *injusta*, *verdadera* o *falsa*, o concluir una proposición universal». En cambio, «si se conociera la razón de las acciones humanas con el mismo grado de certeza con el que conocen las razones de las dimensiones de las figuras [geométricas], quedarían desarmadas la ambición y la avaricia, cuyo poder se apoya en las falsas opiniones del vulgo acerca de lo justo y de lo injusto; y el género humano gozaría de una paz tan sólida, que no parece que hubiera

---

40 Cf. en P. Sánchez Garrido y C. Martínez-Sicluna (eds.), *Historia del análisis político*. Madrid, Tecnos 2011. D. Negro, Cap. 12: «Thomas Hobbes: El mito del orden político artificial».

41 *Behemoth (*Madrid, Tecnos, 1992) parece haber circulado en copias hasta que alguien lo publicó en 1679 sin autorización de Hobbes. Behemoth es el nombre de la otra gran alimaña terrestre del libro de Job.

42 *Behemoth*, II, pp. 91-92.

que luchar en adelante (a no ser por el espacio que requeriría el aumento de la población)»[43]. El Estado fundado teológicamente como un Estado de Paz, observó Leo Strauss.

5. Con esta idea, y conforme a la doctrina del príncipe como cabeza del Estado y por ende de la Iglesia nacional –en su caso la anglicana–, modificó Hobbes la antigua concepción del Derecho Natural sustituyendo las costumbres como *medio* de conocimiento del Derecho, por las leyes del derecho natural racionalista inferidas por el soberano de las leyes de la naturaleza humana. Una concepción del Derecho Natural, que permitía resolver el problema de la teología anglicana de la relación entre los «dos poderes».

En la concepción hobbesiana, el soberano político depositario del poder de Dios, parte de las leyes fundamentales de la naturaleza humana transformándolas mediante la *recta ratio* en la *fuente* del Derecho, las leyes civiles. Hobbes ofreció varias enumeraciones (once, veintitrés) de esas leyes fundamentales de la conducta deducibles de las de la naturaleza humana interpretadas según el mencionado principio *leges naturales etiam civiles sunt*. Por eso Leviatán no iba tanto contra el Papado y la Iglesia romana, una cuestión política resuelta ya por la teología política anglicana de Hooker, como contra la teología antipolítica de los quiliasmos apocalípticos. Mas con la teoría-mito del Estado quedó abolida la distinción entre la *auctoritas* de la Iglesia y la *potestas* del poder político según la citada máxima *auctoritas non veritas facit legem* (la autoridad no la verdad [cuestión de palabras] hace la ley).

El calvinista Rousseau, criticó más tarde que Leviatán, al fundarse en un contrato político no lograría acabar con la distinción: el calvinismo es teocrático y en su *Contrato social* propuso la teocracia islámica como ejemplo a imitar, en la creencia, también ingenua, de que resolvería el eterno dualismo en torno al cual gira la política. Elaboró al efecto la antipolítica doctrina puritana de la voluntad general, que unifica aparentemente la *auctoritas* y la *potestas*. Unificación antipolítica consagrada por la Gran Revolución al instituir el Estado-Nación: el Estado, la *potestas* como *plenitudo potestatis*, puesto que la recibía del pueblo a través de la Nación, titular también de la *auctoritas*. La soberanía del Estado-Nación como *summa potestas*.

Augusto Comte, de formación católica, les reprochará luego a Rousseau y

---

43 *El ciudadano* (1651). Madrid, CSIC, 1993. Dedicatoria al Conde de Devonshire, p. 3. Incluido en el Índice de libros prohibidos en 1654. Posteriormente también lo fueron las principales obras de Hobbes. Los estudiantes de Oxford las quemaron en 1683.

a la revolución, que, con todo, la distinción entre la *auctoritas* y la *potestas* es «*la question capitale de la politique*». Para solventar la cuestión de «los dos poderes», Comte, un ateiólogo, propuso empero como *pouvoir espirituel* un consejo de sabios de cierto parecido con la *Nationality* de Coleridge, preocupado por entonces en renovar la teología política anglicana.

V. Coleridge: renovación de la concepción teopolítica anglicana

1. Samuel Taylor Coleridge (1772-1834) afrontó el problema protestante de la relación entre los dos poderes de manera más concreta que Richard Hooker y distinta a la de Thomas Hobbes. Aunque utiliza la palabra Estado, su visión natural e histórica del orden se opone en realidad a la concepción artificialista y constructivista.

Meditando sobre la decadencia espiritual de la Iglesia de Inglaterra y la necesidad política de reformarla para afrontar las nuevas circunstancias (la revolución industrial y urbana), comprendió Coleridge que, como decía Álvaro d'Ors, la auténtica división del poder es la que se da entre la *auctoritas* y la *potestas*. Al ser aquel eminentemente oligárquico en una sociedad en que tanto habían prosperado las clases medias a causa de las transformaciones materiales, no respondía a las necesidades de la Nación. Y para controlar el Gobierno y revitalizarlo era imprescindible renovar la *auctoritas* eclesial.

Considerado el sucesor de Burke al frente de la escuela conservadora, Coleridge se inclinaba empero a la democracia y, para reformular la teología política anglicana, renegó del pacto constitucional de la Revolución Gloriosa (1688-89). Esta revolución incruenta había consagrado el régimen oligárquico al confirmar el absolutismo del Parlamento -del rey con el Parlamento-, contra el que había luchado Hobbes, partidario del absolutismo de uno solo como una suerte de dictador comisario[44]. Coleridge se remontó a Hooker teniendo cuenta las nuevas circunstancias.

Influido por la vieja metafísica de la luz de los platónicos de Cambridge y el pensamiento alemán contemporáneo –especialmente Kant y el idealismo–, delque fue introductor en Inglaterra, partía de la existencia de dos mundos: el mundo de las ideas y el mundo material. Arthur O. Lovejoy dijo que Coleridge creía, igual que Platón y Kant, en dos mundos o reinos del ser correspondien-

44 Sobre las formas de la dictadura, C. Schmitt, *La dictadura, Desde los comienzos del pensamiento moderno de la soberanía hasta la lucha de clases proletaria*. Madrid, Revista de Occidente 1968.

tes a las dos facultades del conocimiento, el entendimiento y la razón [45]. El primero sería el órgano del modo de pensamiento mecánico (el hobbesiano), la segunda el del orgánico, caro a los alemanes [46]. «Filósofo moral y religioso, escribió Stuart Mill en su famoso *Ensayo sobre Coleridge*, pocos hombres habrán combinado nunca tanta seriedad con un espíritu tan católico y no sectario». Uno de sus puntos de partida fue su reproche a Schelling, sin embargo, uno de sus grandes mentores, de que su doctrina de la libertad no podía satisfacer a un alma religiosa. Su «problema central», resume John Colmer[47],era el papel de la Iglesia en una sociedad pluralista. Por un lado, como enseñaba la teología anglicana, le corresponde a la Iglesia el animar y promover la cultura nacional; por otro, una Iglesia vigorosa constituye el contrapunto indispensable a la omnipotencia y la corrupción del gobierno. O sea, era preciso restablecer la *auctoritas*.

2. Coleridge había captado desde un punto de vista teológico de la *potestas ordinata* distinto al de Hobbes, que la forma histórico-política de la civilización europea es la Nación, «un cuerpo político que tiene dentro de sí el principio de su unidad». Ese principio ordenador es la Constitución (como reminiscencia de la *omnipotentia iuris*), que, según su Idea, tiene dos polos, el Estado y la Iglesia. En las naciones concretas, la Constitución es como «el imán formado por ellos», que unifica al cuerpo político, cuyas «partes integrantes, clases u órdenes, están tan equilibradas, son tan interdependientes, como para constituir aproximadamente una unidad moral, un cuerpo orgánico» o natural, escribió en su obra política fundamental *On the Church and the State*. El soberano no es, pues, el Parlamento sino la Constitución, que abarca el *cuerpo entero* del pueblo inglés[48]. El poderabsoluto, que reúne la *auctoritas* y la *potestas*, no le pertenece ni al Parlamento –en realidad *the King*

45 *Essays on the History of Ideas*. Baltimore/London, The Johns Hopkins Press 1970. «Coleridge and Kant's two Worlds». P. 265.

46 Vid. para todo esto D. Negro, «Introducción» a John Stuart Mill, *Sobre Coleridge*. www.lulu.com 2011.

47 «Introducción» a su edición de *On the Church and the State* en las *Collected Works* de Coleridge. Routledge and Kegan Paul y Princeton University Press. Vol. 10. Afirma Colmer con razón, que ese libro, poco conocido, es «uno de los grandes libros de la teoría constitucional».

48 Coleridge comprendió perfectamente, igual que Bentham, Donoso Cortés y otros escritores, que Inglaterra no era una Monarquía, sino una oligarquía representada monárquicamente

(la *auctoritas*) *in Parliament* (la *potestas*)–, como era el caso,ni al monarca como sostenía Hobbes, sino a la Constitución, renovando así la doctrina tradicional, aristotélica, romana y medieval, del imperio del Derecho, que encajaba con la doctrina del *Common-law* expuesta por los juristas ingleses anglicanos –Coke, Halifax– frente al absolutismo monárquico, pero que alcanzaba también al Parlamento, que ostentaba el poder absoluto como soberano[49].

La innovación más llamativa de la teología política de Coleridge radica en su concepción de la Nacionalidad. La *Nationality* es el fundamento de la Nación, al ser la fuente de su cultura y, sobre todo, de su espíritu (el *êthos*, la *Sittlichkeit* de los idealistas alemanes). Coleridge percibió claramente que la obediencia política es, salvo en casos raros o extremos, de naturaleza pasiva[50], correspondiéndole a la Nacionalidad suscitar la obediencia voluntaria, si bien políticamente pasiva, a la vez que enmendar, paliar, moderar o superar con su influencia intelectual los defectos del Estado.

3. El gran problema consistía en que los ministros de la Iglesia habían sido en Inglaterra por causas históricas los representantes de la *Nationality*. Fue un accidente afortunado que la Iglesia (Coleridge distinguía entre la Iglesia de Cristo y la *Nationality*) civilizase a los ingleses. Sin embargo, el catolicismo anglicano se había reducido a ser una religión rutinaria, convencional e incapaz de salir a la plaza pública más de lo estrictamente necesario, de modo que la relación del pueblo con lo divino se limitaba al ritual y a la liturgia. El monopolio de la *Nacionalidad* por el clero pervertía así sus fines: debido a su anquilosamiento y corrupción carecía de autoridad y no era ya capaz de cumplir su función social de equilibrar espiritualmente los estamentos suscitando el sentimiento natural de obediencia.

Esto perturbaba gravemente al Estado, cuya *misión,* según su Idea orgánica, consiste en mantener el equilibrio entre lo sustancial del orden establecido y los cambios sobrevenidos: entre lo permanente de la Idea originaria de la Constitución, y la natural progresión histórica: la Constitución como fuente de la tradición creadora en virtud de la ley histórica, fundamental en Coleridge, de *la permanencia y la progresión*, de la conservación, el orden, y la libertad. La libertad natural que inspira el orden jurídico del orden social, cuya conservación corresponde al Estado.

---

49 Es de observar que «la monarquía inglesa es indiscutida decía N. Ramiro Rico, porque no es soberana». Vid. lo que sigue en *op.loc. cit.,* p.131.

50 Cf. J. Freund, *La esencia de lo político*. Madrid, Ed. Nacional 1968. II.

Lo peculiar de Coleridge consiste en que, adaptando la Constitución a la realidad histórica como desarrollo de sus posibilidades intrínsecas, no circunscribe la *Nacionalidad* al sacerdocio. *The Nationality* es un grupo de hombres que, gracias a un ingreso seguro procedente de un fondo o capital común (*the Proprietage,* los bienes de la Iglesia de Inglaterra), dedican sus vidas a mantener y aumentar las posesiones espirituales del pueblo. Se compone de hombres ilustrados en el sentido más amplio, como lo fueron los clérigos, *clerks*, medievales miembros de la *Cleresy*, la intelectualidad. A ellos les corresponde la dirección y orientación de la vida espiritual fundada en la verdad según la concepción cristiana del orden natural universal.

En efecto, a partir de la Reforma, esos hombres entraron cada vez más en el mundo económico como médicos, abogados, profesores, científicos, ingenieros, mientras los clérigos religiosos se anquilosaron al seguir estando sostenidos cómodamente por el fondo de la Nacionalidad, además con grandes abusos por su parte. Para volver a la Constitución inglesa es preciso sostener instituciones de alta enseñanza auténticamente liberales (en el sentido pedagógico de las Humanidades): el fondo nacional reservado a la Iglesia debiera utilizarse para sostener en cada parroquia un pastor, presbítero o *parson*, un maestro de escuela –laico o consagrado–, dedicado a una labor pedagógica generalizada y permanente en relación con todas las clases. De esta manera, penetraría en ellas el espíritu de la Nacionalidad haciendo de la Nación una Comunidad, un desideratum del pensamiento romántico.

Es de advertir que Coleridge no era un nacionalista en el sentido político pregnante de esta palabra. Lo que propugna es que el cuidado de la moral y la educación le corresponde a la Nación, no al Estado, cuyos fines son únicamente políticos, pero unido a través de aquellos aspectos a la Iglesia establecida.

4. La Iglesia de Coleridge, aunque católica (*katholikós* = universal) no es, pues, la anterior a la Reforma, que espiritual e institucionalmente formaba parte de la Romana. Conforme a la teología anglicana, aun siendo católica es la Iglesia Nacional inglesa, que por su corrupción ya no es empero un verdadero poder espiritual, por lo que ha de reformarse a fin de adecuarse a los nuevos tiempos.

Su idea orgánica es ahora más amplia debido a la evolución histórica: la *Nationality* representa el espíritu de la Nación constituida y su permanencia y continuidad a través del tiempo, la tradición. De modo que, para ser católica

según la Idea originaria de la Constitución, ha de ser nacional en el sentido de abarcar a todos los ingleses con independencia de su confesión –otro problema específico de Inglaterra por la variedad de confesiones y de sectas–, no debiendo, pues, limitarse exclusivamente a los pastores.

Coleridge, dicho en términos conceptuales que no emplea, pretendía restablecer la distinción entre la autoridad y la potestad, perdida en el amasijo de intereses formado por la Iglesia y el Gobierno establecidos oligárquicamente: a la Nacionalidad, reorganizada según el estado de cosas, le corresponde la *auctoritas*, al Gobierno político –*the State*– la *potestas*. A la autoridad le corresponde custodiar a través de la cultura la verdad del orden jurídico tradicional, al que ha de someterse la potestad.

Una importante consecuencia de la teología política de Coleridge fue en parte el Movimiento de Oxford. En palabras del posterior cardenal Newman, «inyectó en mentes inquisitivas una filosofía más alta que la que hasta el momento estaban acostumbradas a aceptar»[51]. Pues, «la existencia objetiva de verdades religiosas fue el principio fundamental del Movimiento de 1833»[52]. Éste «no era tanto un Movimiento como un «espíritu que flotaba» en el ambiente»[53]. Recientemente, pueden percibirse ecos de Coleridge en la *Radical Orthodoxy* de origen anglicano, que cuenta ya muchos adeptos en círculos católicos y en diversas confesiones protestantes.

Mientras Coleridge, influido por Kant y sobre todo por Schelling, intentaba abrir nuevos horizontes a la teología política anglicana, Hegel, de quien parece que el pensador inglés no sabía mucho o no le interesaba, hacía lo mismo con la luterana.

VI. Hegel: la teología política luterana

1. La teología política moderna culmina sin duda en el intento de Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831) de superar «la Gran Separación» entre religión y política[54]. La contradicción suprema que mueve la historia era para

51 *Apología pro vita sua. Historia de mis ideas religiosas*. Madrid, Encuentro 1996. III, p. 121.

52 *Ibidem*. II, p. 76.

53 *Ibidem*. III, p. 123

54 Hegel decía que «el dinero encierra hoy todas las influencias» y reacciona ya implícitamente contra la separación actual entre el cristianismo y la religión incoada en el kantismo, confirmada por el fracaso de la pretensión de la filosofía de los valores de colmar el vacío dejado por el criticismo kantiano. Una religión basada en valores acaba con

Hegel, igual que para San Agustín, la existente entre la vida interior del espíritu (el hombre interior como espíritu subjetivo) y su vida exterior (el hombre exterior como objetivador de ese espíritu). Para él, la religión y la política, formas de la vida espiritual –de la interior y la exterior respectivamente–, son los dos grandes abarcadores de la vida temporal: constituyen la urdimbre de la totalidad del sistema orgánico que es la Nación, en cuya dinámica están imbricadas, con la relativa particularidad de que la verdad del sistema político depende de la religión: la religión está más cerca de los hombres que la filosofía al ser «el modo y la manera de la conciencia en que la verdad se da a todos los hombres». Gracias a la religión, no necesitan llegar a la verdad a través de la filosofía, que, por lo demás, es heredera de la religión como un modo particular de la conciencia. La filosofía es elitista, la religión es popular, de todos.

No sería exagerado afirmar, que Hegel anticipa en cierto modo (desde el punto de vista luterano del Estado-iglesia) la doctrina de los teólogos de la *Radical Orthodoxy*, sin embargo antiestatistas (si acaso subordinan el Estado a la Iglesia; o sea, subordinan la *potestas* a la *auctoritas*).Para ellos, que en tanto anglicanos son católicos, la verdadera política sería la de la Iglesia, por lo que la teología política (concepto que por supuesto no utilizó Hegel) «supone una verdadera teología de la Iglesia, una auténtica eclesiología»[55].

2. A partir del casi místico ensayo *El espíritu del cristianismo y su destino* (1799), la religión y la política, desusadamente intensa esta última desde la Gran Revolución, están presentes o latentes en casi todos los escritos de Hegel, igual que en los de su contemporáneo Coleridge.

2.1. Su interés en la relación entre la religión y la política estaba decisiva-

---

la fe sobrenatural. El valor tiene un origen económico y, sin aludir a los valores, el teólogo católico Th. Ruster acepta, en el libro citado *El Dios falsificado*, la tesis de Walter Benjamín del capitalismo como una religión que al vaciar el concepto de Dios desfundamenta la auténtica religión. De ahí que propugne el distanciamiento del cristianismo de lo que se entiende hoy por religión bajo el capitalismo socialdemócrata.

55 D. Sureau, *Op. cit.*2, p. 63. Estos teólogos comparten por lo general ideas como estas del metodista Stanley Hauerwas, mentor de algunos de ellos: «la Iglesia no tiene ética social: la Iglesia es ética social». «El Evangelio es un Evangelio político. Los cristianos están comprometidos en política, pero en la política del Reino, que revela la insuficiencia de toda política fundada en la coacción y la mentira y que encuentra su verdadera fuente de poder en el servicio en lugar del dominio». 3, pp. 127 y 128.

mente influido por la situación del Imperio, impotente a causa de su división territorial de origen feudal consolidada en la forma de divisiones estatales (*Kleinstaaterei*) por la paz de Westfalia (1668). Más de tres siglos antes, hacia los tiempos de Ockham, fermentaba en Alemania un nacionalismo germanizante, enemigo de Italia y lo latino, de lo romano y del Papado: el *antirömische Affekt*, una consecuencia de la larga contienda de las Investiduras entre el Imperio y el Papado, que sirvió de caldo de cultivo para la Reforma en oposición al Renacimiento, un fenómeno italiano auspiciado por los mismos papas, y las diferencias religiosas agudizaron todavía más la división. El propio Lutero, viendo la postración de la políticamente dividida Alemania de su tiempo, había exclamado recordando su grandeza pretérita: «Alemania, si estuviese bajo un solo señor, sería invencible. Así lo fue bajo Enrique I, padre de Otón el Grande». La dura realidad era para el reformador, que el «César [entonces Carlos V] no reina en Alemania como el monarca francés o inglés en sus reinos, sino los electores, esos *septemviros,* iguales al César en poder, aunque no en dignidad».

Hegel había estudiado teología para ser pastor de la Iglesia luterana[56], y partiendo de la teología, rechazó el contractualismo (el político de Hobbes y el social de Rousseau) con su «estado de naturaleza» –dos mitos unidos en uno, en el que descansa hasta hoy gran parte del pensamiento político–, y planteó directamente el problema teológico político: todo depende de Dios, todo es acción de Dios.

2.2. Su punto de partida será, pues, una teología de la historia deudora de Joaquín de Fiore, interpretada y expuesta empero, en su temporalidad mundana, como una filosofía de la historia del despliegue del espíritu divino. La cultura, en la que se articulan, igual que en Coleridge, la política, la religión y la filosofía, como sujeto de la historia[57]. Prescindiendo del *leit Motiv* de la filosofía moderna de demostrar la existencia de Dios, esa teología filosófica se asienta sin duda en la afirmación del Evangelio de San Juan «a Dios nadie lo vio jamás; el Hijo único, que es Dios y que está en el seno del Padre, nos lo ha dado a conocer» (1, 18).Se le puede aplicar a Hegel lo que dice Hans Meier: con la Encarnación «se ha cumplido el tiempo»; ha comenzado la desdivinización del mundo, que incluye la desdemonización del Estado: «la disolución de

56 Cf. en P. Sánchez Garrido y C. Martínez-Sicluna (eds.), *Historia del análisis político*, D. Negro, Cap. 21: «La teología política de Hegel».

57 Cf. B. Bourgeois, *Éternité et historicité de l’esprit selon Hegel*. París, Vrin 1991.

la simbiosis antigua del emperador, el Imperio y la veneración de Dios»[58].A partir de entonces todo es el despliegue de la Trinidad, como observara ya Dilthey. «Desde un punto de vista, toda su filosofía es una explicación del significado de la Encarnación y la Trinidad», escribe M. C. Taylor[59].

2.3. Para Hegel, tan nutrido del pensamiento griego como su gran amigo Hölderlin, si el fundamento de la realidad es lo divino, su manera de hacerse presente en el mundo es el «Espíritu». Por ende, siguiendo a Fichte y a Goethe (*an Anfäng war die Tat*, en el principio fue la acción. *Fausto*), su filosofía versa sobre la acción mundanal del *Logos*, la palabra divina del Evangelio de San Juan, como el despliegue temporal de la voluntad racional de Dios según su *potentia ordinata*. La tendencia fundamental de Hegel «puede describirse, afirmaba Cassirer, diciendo que habló de religión en términos de historia, y de historia en términos de religión»[60]. Su concepto rector, inspirado por San Agustín (hombre interior-hombre interior, etc.), Eckhart (el alma como una chispa, *Funke*, de lo divino), etc., es el espíritu como presencia o mundanización de lo divino según la fórmula juvenil *Geist ist Zeit* (el espíritu es tiempo): «El espíritu es *una* individualidad que es representada, venerada y gozada en su esencialidad, como esencia; como Dios, en la *religión*; que es expuesta como imagen e intuición, en el *arte*; y que es concebida y conocida por el pensamiento, en la *filosofía*»[61]. El filósofo teólogo Hegel hubiera podido invocar la frase de Santo Tomás: «todo lo que se dice de verdadero viene del Espíritu Santo».

Su dogma fundamental podría ser el *dictum* de la póstuma *Filosofía de la historia*: «en la religión cristiana Dios se ha revelado, esto es, ha dado a conocer a los hombres lo que Él es; de suerte que ya no es un arcano ni un secreto». A través de la historia de la *oikonomia* como revelación de Dios se llega a la *theologia*. De *potentia ordinata*, lo que Dios quiere que se conozca de Él ha de aprehenderse en la historia de espíritu humano. Comte decía prácticamente lo mismo prescindiendo empero de la divinidad, a la que sustituyó por el

---

58 «Demokratischer Verfassungsstaat ohne Christentum», I, p. 17.En M. Broker y T. Stein (Eds.), *Christentum und Demokratie*. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2006.

59 Añade Taylor: «Estas doctrinas, cuando se interpretan especulativamente, revelan la verdad no sólo sobre Dios, sino también sobre el yo y el mundo». *Op. cit*. 4, p. 192.

60 *El mito del Estado*. México, Fondo de Cultura 1947. XVII, p. 301

61 *Lecciones de Filosofía de la historia universal*. Madrid, Revista de Occidente 1955. Intr., II, 3, c), p. 100.

ser, el Gran-Ser, con cuyo pensamiento No es raro que el pensamiento de Hegel se confunda con el de Comte, al leerle con las anteojeras del positivismo comteano; algo así pudo haberle pasado a Carlos Marx, aunque este partía de Feuerbach, cuyo reduccionismo no está lejos del pensador francés, y a otros hegelianos, sobre todo a los de la izquierda.

2.4. Que la teología era la preocupación fundamental de Hegel, lo demuestra su singular concepción de la *Ciencia de la lógica*. Según la idea expuesta en la *Fenomenología del espíritu*, «el método no es, en efecto, sino la estructura del todo presentada en su esencialidad pura»[62],y en aquella se ocupa de la conexión *racional* de las partes y elementos que integran el sistema. Resulta evidente que en la *Ciencia de la lógica* la teología era para Hegel mucho más importante incluso que la moderna ciencia racionalista. Hans Kelsen describió esa obra como un intento de oponer una lógica sintética de la dialéctica a la antigua lógica analítica. Hegel, decía Kelsen, tuvo que inventar una nueva lógica para reconciliar «su metafísica religiosa, sobre todo su teología de la historia, con la ciencia racionalista, cuyo derecho a existir no niega, pero a la cual asigna únicamente en su sistema filosófico un puesto subordinado en comparación con el que ocupa la teología»[63].

3. El principal problema concreto de Hegel, que fue tal vez el detonante de su teología política, era la mencionada situación del Imperio, dividido en múltiples estadículos en un momento en que la forma política adecuada al *Weltgeist* no era ya el Imperio sino el Estado.

Lo universal era la Iglesia Romana, el Papado. Pero la Reforma escindió el lazo interno religioso del viejo *Sacrum Romanum Imperium Nationis Germanicae*, avigorando al mismo tiempo con la doctrina del libre examen las tendencias subjetivistas, individualistas, de origen medieval.La religión, que informa el *êthos* de los pueblos, se había convertido así en un factor de debilitamiento del natural consenso social, incluso dentro de los gobiernos territoriales feudales que integraban el Imperio. La paz de Westfalia fue el golpe de gracia que consolidó la división *política* del consenso social: Alemania era una Nación Cultural pero no una Nación Política, por lo que no podía ser un Estado como los demás.

---

62 México, 1966, «Prólogo», III, 3, p. 32.

63 *¿Qué es justicia?* Barcelona, Ariel 1882. «La doctrina del Derecho Natural» V, p. 107.

En suma, por una parte, desde la Reforma, la división política feudal, adecuada a aquellos tiempos, era también religiosa, y, con el paso del tiempo, dentro incluso, de cada Estado particular, si bien en cuestiones de moralidad no existían diferencias, por lo que el *êthos*, la interpretación religiosa de la ley moral natural universal era prácticamente el mismo. Por otra, Hegel sabía que la libertad política es imposible sin la religiosa: política y religión son inseparables al ser lo divino el fundamento de la realidad empírica, histórica, constituyendo la religión el presupuesto de lo Político. Hegel hubiera dicho como Böckenförde[64], que el Estado descansa en premisas de las que no puede prescindir. Teólogo político, y además luterano, comprendía que la obediencia política se caracteriza por ser pasiva cuando la garantiza una religión auténtica, no una religión civil, pública, como la de Rousseau y los revolucionarios franceses, un mero formalismo: un Estado alemán sólo podría existir asentado en la concreta religión cristiana de su *Volksgeist* (espíritu del pueblo).

En tercer lugar, durante bastante tiempo, Hegel sostuvo, igual que muchos alemanes católicos o protestantes, que, por razones objetivas, y dado que las diferencias religiosas se habían pacificado no siendo ya materia de controversia política, debiera ser la católica Austria la que unificase Alemania. Austria y Prusia eran los dos grandes poderes políticos alemanes, pero la Monarquía austriaca, además de ser la titular del Imperio, era también más civilizada que la prusiana.

4. La desaparición material del Imperio en 1804 y la formal en 1806 le hizo cambiar de opinión, si bien la óptica de Hegel había sido siempre luterana: la fe de cada protestante, decía, «debe ser su fe porque es su fe y no porque es la fe de la Iglesia; él es un miembro de la Iglesia protestante porque se unió libremente a ella y porque permanece en ella por libre decisión. Todos los derechos que la Iglesia tiene sobre él descansan solamente en el hecho de que la fe de esta última es también su fe».[65]Su teología política tenía que ser empero nacional en un sentido algo parecido al de Coleridge, de manera que acogiese la diversidad de confesiones sin dejar por eso de ser luterana. Desde el punto de vista político, esto no ofrecía grandes dificultades, puesto que lo

64 *Staat, Gesellschaft, Freiheit. Studien zur Staatstheorie und zum Verfassungrecht*. Frankfurt a. M. Rowoholt 1976. «Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation», III, p. 60

65 *Escritos de juventud*. México, Fondo de Cultura 1978. «La positividad», p. 116.

que le importa a la política de la religión, salvo casos de fanatismo religioso –que «anula toda diferencia», decía Hegel– es la unidad del *êthos*, de la moralidad colectiva.

La acusación habitual contra Hegel de ser un pensador reaccionario al servicio de la monarquía prusiana no tiene en cuenta los hechos ni que una teología política protestante ha de ser nacional sin que equivalga necesariamente a nacionalismo, aunque es cierto que el protestantismo favorece esta actitud haciéndola susceptible de transformarse en una ideología. Asimismo, las críticas habituales a la concepción hegeliana del Estado como un ente moral, suelen olvidar que cualquier teología política protestante presupone la unión entre el Estado y la Iglesia (predominante u oficial) respectiva, igual que, por imitación, la alianza del Trono y el Altar –una expresión tardía del siglo XIX– en las naciones católicas.

La gravísima dificultad a la que se enfrentaba la teología política de Hegel era de otra índole, histórica-política. Al instituir la paz de Augsburgo entre Carlos V y los rebeldes luteranos, como principio político del Sacro Imperio la máxima *cuius regio eius religio*, subsumió la *auctoritas* religiosa en la *potestas* política. Y eso significaba, por un lado, el reconocimiento de la superioridad indiscutible de los príncipes sobre los súbditos de sus territorios, mermando la antigua libertad política, estrechamente unida a la religiosa; por otro, suponía la primacía de la política sobre la religión.

En Alemania, la divinidad suprema era la misma al ser cristianas las distintas Iglesias y confesiones y, pensando en la unión política, la solución de Hegel consistió en invertir en cierto modo el sentido de aquella famosa máxima teniendo *in mente* la Polis antigua, en la que cabían diversas versiones de la religión sin perjuicio del culto a la divinidad suprema de cada ciudad, puesto que *êthos* era común. En principio, según la máxima de Westfalia, si el pueblo es protestante (o católico) el Estado deberá ser protestante (o católico) para amparar los derechos de su Iglesia, rectora de la moral colectiva a través del Estado, un ente moral en la medida en que se trata de un Estado-iglesia. Mas, neutralizadas, apagadas, o disminuidas las emociones religiosas –el posible fanatismo religioso– hasta el punto de no ser ocasión de conflictos políticos, no se trataba ahora de una cuestión religiosa o política, sino de derechos. Y en un Estado de Derecho era posible ampliar los derechos para acoger la diversidad de confesiones bajo el mismo Derecho, en virtud del propio principio protestante del libre examen: un *Rechtsstaat* (Estado de Derecho) luterano con una Constitución adecuada como regla general, no tenía por qué

ser incompatible con la libertad religiosa de los católicos y otras confesiones cristianas y además la política quedaba limitada por el Derecho. Ciertamente, la *auctoritas* de las respectivas Iglesias cristianas podría influir en ocasiones en la opinión de los ciudadanos, pero al compartir el êthos, no traspasaría del plano de la opinión. Concebido el Estado como un organismo –el organismo de la libertad–, la verdad cristiana, que en el fondo es la misma, sobre todo en el plano moral, influiría a través de él en la *potestas*.

5. Hegel no divinizaba el Estado al decir que es «el paso de Dios sobre la tierra» (*die Gang Gottes in der Welt*), que debe ser «honrado como una divinidad terrenal» (*wie ein Irdisch-Gottliches verheren*: el *deus mortalis* de Hobbes), que es *die Wirklichkeit der sittlichen Idee* (la actualidad de la idea ética o espiritual) y lo *an sich und für sich Vernünftige* (en sí y por sí racional)[66]. Decía Joachim Ritter, que esas célebres frases deben interpretarse en sentido metafísico[67] Son como la culminación de la teología política de Hegel: «La absoluta totalidad ética no es sino un pueblo» cuyo *êthos* –la Civilidad o *Sittlichkeit*, cuya figura es el *êthos* colectivo– encarna en el Estado que un pueblo necesita para su seguridad. El *êthos* como manifestación del espíritu colectivo está impregnado del *Volksgeist*: *l'esprit de la Nation* de Montesquieu transformado en el espíritu objetivo de un pueblo, el que le debe su carácter particular entre los demás pueblos.

5.1. El Estado es pues civilizador. En tanto organismo de la libertad, al ser la forma que adopta el espíritu como objetivación jurídica del *êthos*, el despliegue y desarrollo concretos de las formas de la libertad reflejan la marcha mundana, temporal, del espíritu en la Creación, la *oikonomia*, antes de retornar a su simplicidad originaria.

De este modo, la historia es la historia de la libertad del espíritu, guiada por la «astucia» de la razón, y de la civilización. Su sujeto es el Estado poseído por la vitalidad del espíritu propia de cada momento de la evolución del *Weltgeist*. El hombre concreto concibe lo eterno como presente, temporal, en la religión, siendo el *Weltgeist* o espíritu universal la verdad de la manifestación temporal de lo divino en el momento actual: es la voluntad de Dios *en tanto* actúa en el mundo y el mundo es consciente de ello.

---

66 & 258, 272,257 y 258 respectivamente de la *Filosofía del Derecho*.

67 *Metaphysik und Politik. Studien zu Aristoteles und Hege*l. Frankfurt, Suhrkamp 1959. «Hegel und die französische Revolution». I, p. 186

En otro sentido, la historia es la historia de las formas del Estado (que, en tanto protestante, incluye las de la religión), como la parte política, temporal, mundana, terrenal, de la historia de la filosofía que piensa lo divino, lo eterno en sí mismo, como lo Absoluto, el espíritu en, por y para sí, a partir de sus manifestaciones temporales.

5.2. Hegel definió descriptivamente el Estado en el célebre parágrafo 257 antes aludido de la *Filosofía del Derecho*: «El Estado es la realidad efectiva de la idea ética, el espíritu ético en cuanto voluntad *patente*, ostensible a sí misma, sustancial, que se piensa y sabe y cumple aquello que sabe y en la medida en que lo sabe. En la *costumbre* tiene su existencia inmediata, y en la *autoconciencia* del individuo, en su saber y actividad, tiene su existencia mediata, así como esta autoconciencia –por el carácter– tiene en él cual esencia suya, finalidad y producto de su actividad, su *libertad sustancial*». Ahora bien, «ontologizar el Estado» no es otra cosa que reconocer la realidad de lo Político –el hombre animal político (Aristóteles)–, del que el Estado es sólo su forma moderna y artificial, si bien no es exactamente así, al estilo hobbesiano, como lo entendía Hegel, sino más bien en el sentido de Coleridge, como la palabra que designa lo Político en general. Fundamentar el Estado, decía Heidegger, es una de las cinco maneras de fundar la verdad.

5.3. El Estado en general era para Hegel directamente el pueblo con conciencia política, un *Volksstaat* (Estado del pueblo o popular), el lugar donde se satisface la politicidad inherente a la naturaleza humana. La Iglesia es una *complexio oppositorum*, pues acoge todas las contradicciones, incluso al pecador: sólo excluye el pecado. El Estado-iglesia luterano cataliza todas las oposiciones y contradicciones que afectan a la eticidad del *Volksgeist* reduciéndolas a una unidad: en el Estadocristiano, o en el de cualquier otra religión, todos participan de la eticidad universal en tanto ciudadanos, sin perjuicio de las diferencias religiosas El ciudadano de Hegel no es el de Rousseau y la revolución francesa, una mezcla del «santo» puritano y el *polités* griego teñida de color burgués, equivalente al hombre libre: en el Estado cristiano de Derecho, la ciudadanía es sólo una cualidad jurídica del hombre libre, que neutraliza las diferencias religiosas.

Según esto, la revolución francesa, cuyos excesos reconocía Hegel, habría sido con su exaltación del ciudadano, que para él no es el «burgués» sino el hombre libre completo, con libertad política, el acto final de «la marcha de

Dios en el mundo» en el sentido de que la libertad del espíritu –la libertad evangélica luterana– se reconcilia consigo misma en el Estado, que, en este sentido debe ser «venerado como un divinidad terrenal»; justo porque de él depende la unidad política de un pueblo, cuyo*êthos* custodia. Decía Cassirer: «la verdadera vida de la Idea», de lo divino en tanto se revela, comienza en Hegel con la historia en lo que respecta al conocimiento humano, cuyo nivel más alto *posible* es el filosófico. Hegel convirtió la fórmula de Espinosa *Deus sive natura,* en *Deus sive historia*[68]. «Esta es la verdadera teodicea, la justificación de Dios en la historia» escribe Hegel en la *Filosofía de la historia*. De ahí que la historia universal sea el Tribunal Universal: *die Weltgeschichte ist das Weltgericht*. Desde el punto de vista humano, el juicio histórico es el único posible sobre la actividad del Estado. Después de todo, la fe cristiana se fundamenta en un acontecimiento histórico.

68 *Op. cit,* XVII, pp. 301 ss.

VI

EL FIN DE LA NORMALIDAD. ¿UN NUEVO TIEMPO-EJE?

1. Introducción

En algunas intervenciones del último trimestre del año pasado se sugirió directa o indirectamente la situación presente como un problema de cambio histórico. Alfonso Novales lo mencionó expresamente.

Los cambios históricos son alteraciones en el sistema de ideas vigentes que dan lugar una nueva visión del orden. El actual suele identificarse con el final de un ciclo económico, del histórico-político de la revolución francesa, el de la época moderna, el de la civilización europea, el de la civilización occidental, o con un cambio de época sin aditamentos achacable a la «globalización». Algunos, dados al progresismo abstracto o apegados al modo de pensamiento ideológico –un pensamiento que no piensa al estar poseído por la utilidad en vez de por la verdad–, lo identifican como el final de la historia y el advenimiento de la era del hombre nuevo, un concepto central en esos modos de pensamiento.

Partiendo del hecho de que se vive un momento de cambio histórico, el trabajo explora la posibilidad de que no sea un tránsito sino un salto en el tiempo impulsado por la técnica, muy distinto cuantitativa y sobre todo cualitativamente de los habituales. Mas que el cambio correspondiente a una crisis de época o civilización a causa de la acumulación de innovaciones o un simple cambio de tendencia, sería una crisis, o una de las crisis que podrían desembocar en la instalación de un nuevo *tiempo-eje* de la historia universal al alterarse sustancialmente el sistema general de vigencias al que debe su carácter el descrito por Jaspers.

El mismo hecho de que la historia sea por fin universal, es decir, que no se reduzca a la europea, que fungía como tal, entraña la posibilidad de otro tiempo-eje, concepto que se trata aquí como un futurible, cuyas condiciones esenciales, tomando como ejemplo el caso de Europa, podrían estar dadas. Un nuevo tiempo-eje daría lugar a una imagen inédita del mundo. ¿Tal vez en el sentido de que «el desarrollo extraordinario de la técnica, en tanto que esfera autónoma, conduce al fenómeno esencial de nuestra época: el

paso de la vida orgánica a la vida organizada... que sería al mismo tiempo su deshumanización?»[1].

Se mencionan como autoridades al respecto diversos autores, se transcriben algunos textos, se citan algunas alusiones indirectas, se aborda el estado de algunos ámbitos pragmáticos y algunas instituciones. Todo ello dando forzosamente ciertos rodeos, puesto que no se intenta dar una o varias respuestas, llegar a una conclusión, o siquiera pronosticar. No se trata, pues, de la pregunta que incluye la respuesta, sino única y exclusivamente de plantear el tema mediante una serie de preguntas, como una especie de futurible cuyos datos materiales y espirituales, algunos de los cuales se consideran aquí, podrían ser ya una realidad. La finalidad del trabajo consiste, pues, en abordar la cuestión mediante diversas consideraciones en torno a esa aporía hilando hechos, acontecimientos y afirmaciones que afectan de un modo u otro al tema.

A fin de dar cierta unidad a los diversos (e incompletos) aspectos que se consideran, se sigue, pues, una línea, más que marcada, sugerida, pues no se ocupa del tiempo eje, por un libro reciente de Gabor Steingart, para quien «la situación actual no es fácilmente teorizable» y por *El rapto de Europa. Una interpretación histórica de nuestro tiempo,* de Luis Díez del Corral, quien tuvo en cuenta esa posibilidad. Gira obviamente en torno al pensamiento de Karl Jaspers quien planteó por primera vez el tema en profundidad, y al de Jean Gebser, con el que tiene similitudes que les hacen complementarios.

2. Una situación muy crítica

Las situaciones son conjuntos o sistemas de posibilidades. Encrucijadas en que un espacio concreto deja de estar suficientemente ordenado, casi nada es cierto ni seguro y cuyas variaciones importantes definen las fases de la historia[2]. Las situaciones principales son las políticas, las sociales y las históricas. Las más turbulentas, en las que está en juego lo esencial, son las histórico-políticas. En ellas, ha desaparecido la normalidad que imponen las vigencias al prevalecer la incertidumbre ante el futuro inmediato en el mundo de la

1 N. Berdiaeff, *Reino del espíritu y Reino del César*. Madrid, Aguilar 1955. II, pp. 56-57.

2 Sobre las situaciones históricas, J. Marías, *La estructura social. Teoría y método*. Madrid, Sociedad de Estudios y Publicaciones 1964. I, 6, pp. 40 ss. También, del mismo, *Introducción a la Filosofía*. Madrid, Revista de Occidente 1947.

vida y cuestionarse esos sistemas que configuraban hasta ahora sus estructuras[3]. El mundo y la civilización se encuentran hoy en una gran encrucijada histórico-política. El mundo actual, reconoce A. Giddens, no está sometido a un dominio estricto por parte de los humanos, «tal como expresan las ambiciones de la izquierda y, podría decirse, las pesadillas de la derecha». Casi al contrario, por múltiples razones es un mundo de confusión e incertidumbre, un «mundo en fuga». En relación con la globalización o universalización, piensa Giddens, que cabe ya hablar de un *orden social post-tradicional*[4].

El título del trabajo transcribe el del libro de Steingart *Das Ende der Normalität. Nachruf auf unser Leben, wie* (El fin de la normalidad), publicado en 2011[5]. El subtítulo, *Nachruf auf unser Leben, wie es bisher war* (Adiós a nuestra vida tal como era hasta ahora) sugiere cierto parentesco con el de Alfred Weber de 1946, *Abschied von der bisherigen Geschichte. Ueberwindung des Nihilismus*. Se diferencian en que *Abschied* significa adiós como despedida dentro de una cierta la normalidad, mientras la palabra *Nachruf* de Steingart, que sustancia el libro, se emplea para decir adiós en las esquelas mortuorias; como un final. Steingart no es ni pesimista ni optimista: constata lo que cobra el sentido, aun no bien perfilado, de un tiempo muerto y de un nuevo tiempo por venir como resultado de los hechos que describe.

Anticipado diez años antes con la implosión de la Unión Soviética, una victoria de Occidente a corto plazo, el fin de la normalidad se hizo visible el 11 de septiembre de 2001, fecha del gran atentado terrorista en Nueva York. El auge de China y la India, la recuperación de Rusia, las rebeliones populares en Túnez, Libia y Egipto, la nueva autoconsciencia de Hispanoamérica y la radicalización del islam, han dado lugar a un nuevo *status quo* que, a la verdad, dice Steingart, no es ningún *status quo*[6]. El *status quo* es una situación más o menos confortable, pero el actual *status quo* se parece a unos «tiempos revueltos» a lo Toynbee mucho más intensos.

La misma crisis financiera, que ha dado lugar a la crisis económica, sugiere cosas más radicales que el reduccionismo, excusable por razones metodológicas, de limitar a la economía el alcance del cambio histórico. Dos autores

---

3 Las estructuras consisten muy principalmente «en la disposición, contenido, intensidad y dinamismo de las vigencias» existentes. J. Marías. *Ibidem*. III, 16, p. 99.

4 *Más allá de la izquierda y de la derecha. El futuro de las políticas radicales*. Madrid, Cátedra, 1996. Intr. págs. 13-14.

5 Munich/Zurich, Piper 2011.

6 *Das Ende*... 19, p. 106.

alemanes, Matthias Welk y Mark Friedrich, ven en esta crisis el resultado de lo que no dudan en calificar *Der grösste Raubzug der Geschichte* (El mayor pillaje de la historia)[7], y, ciertamente rebasa con creces, al menos en sus grandes líneas, el ámbito pragmático de la ciencia económica. Otro autor, Jürgen Borchert, quien destaca entre otras cosas la estafa monumental de los sistemas de pensiones, señala la corrupción estructural existente y acusa directamente a los poderes financieros de la situación de Alemania[8],lo que es una cuestión política, y en último término, ética. «La gran recesión es meramente un síntoma de una gran degeneración más profunda», corrobora el historiador Niall Ferguson[9].

Trátase de una crisis histórico-política cuyas consecuencias van muy lejos. Tan profunda a juzgar por las evidencias, que no se libran de ella, citándolas según el orden de las importancias, el Derecho, la Política, la Moral y la Religión, incluso la Estética, la decisiva para el teólogo Urs von Balthasar. En el caso concreto de Europa, hay ya quienes estiman que la crisis actual es más grave que la de los años treinta del pasado siglo.

3. El *dies a quo* del tiempo-eje

Para José Luis Comellas, las dos últimas guerras civiles europeas fueron moralmente una sola[10]. Ambas compartían el mismo *pathos,* pues, el tratado de Versalles, que cerró técnicamente la primera, entrañaba la posibilidad de la segunda. El primer acto, la Gran Guerra, fue casi una sorpresa al clausurar la *belle époque,* que encerraba tras su aparente placidez un estado de ánimo a la vez terminal y con futuro. Rusia (los eslavófilos) quería entremeterse en los Balcanes, Austria-Hungría no estaba dispuesta a tolerarlo pese a que su aliada Alemania (el Kaiser), ateniéndose al equilibrio europeo establecido por Bismarck, no quería la guerra, mientras Francia (Poincaré) deseaba la guerra[11].

En la postguerra de ese gran conflicto, percatándose del cambio operado en la situación interna y la mundial de Europa, comenzaron a surgir nume-

---

7 Marburgo, Tectum Verlag 2012.

8 *Sozialstaastdämmerung*. Munich, Rieman 2013.

9 *La gran degeneración. Cómo decaen las instituciones y mueren las economías*. Barcelona, Debate 2013. Intr. p. 23.

10 *La guerra civil europea (1914-1945)*. Madrid, Rialp 2010.

11 Vid. A. Fabre-Luce, *La victoire*. París, Nouvelle Revue Française 1924.

rosas dudas sobre sus posibilidades históricas. Spengler dio una respuesta categórica anunciando *La decadencia de Occidente*. Al terminar la segunda, más mundial y más destructiva, no hubo dudas sobre el estado espiritual de Europa y la preocupación general fue su porvenir histórico.

Concluida la guerra de 1939-1945, el lanzamiento de las dos bombas atómicas en Hiroshima y Nagasaki, uno de los grandes genocidios imputables a la civilización occidental (Dresde, Hamburgo, los *Konzentrationlager* y los *Gulag,* por mencionar los mayores...), confirmó que era la técnica la esencia del poder contemporáneo. Literariamente, 1946 es una fecha fundamental a ese respecto.

En ese año comenzó a aparecer una extensa literatura más sobrecogida que la de entreguerras por la importancia adquirida por la técnica, preguntándose abiertamente por el futuro de la humanidad, simbolizado concretamente en el de Europa. El teólogo Romano Guardini resumía así el *pathos* del momento: «Hoy día atraviesa Europa la crisis más profunda de su historia: tan profunda, que muchos llegan a preguntarse si todavía existe «Europa» en el antiguo sentido de la palabra»[12].

Ese mismo año apareció el libro de Karl Jaspers *Origen y meta de la historia*. Tras dar fe de haberse realizado la unidad del mundo, afirmaba: «Todo cuanto sucede hoy, parece ser la lucha preparatoria acerca de cuál ha de ser el punto de partida para el combate final por la ordenación planetaria»[13]. El libro es justamente famoso por su tesis central sobre la existencia de un tiempo-eje de la historia universal. El presente forma parte todavía de él, pero la situación obliga a preguntarse por el futuro. Decía Jaspers en el breve prólogo: «El futuro es un campo ilimitado de posibilidades, no está decidido»; «el presente está penetrado por el futuro en él latente, cuyas tendencias, sea en oposición o adhesión, hacemos nuestras»; «este henchido presente hinca su ancla en el eterno origen» Pasado, presente y futuro forman una unidad. Pues, como dice en la primera página del libro, «hacia el pasado y hacia el futuro se abre una infinitud».

Las causas y circunstancias concretas del único tiempo-eje sobre el que existe un acuerdo general en lo fundamental, son sin duda infinitas. Pero el filósofo alemán asentaba su tesis en una base empírica, dejando al margen explicaciones como las de la teología de la historia. El tiempo-eje es en sí

12 *El mesianismo en el Mito, la Revelación y la Política*. Madrid, Rialp 1948. VII, p. 155.

13 Madrid, Revista de Occidente 1980. 2ª, 3, B, p. 210.

mismo un hecho, un dato y un presupuesto. Ese eje de la historia universal (*Achsenzeit der Weltgeschichte*), escribe Jaspers, «parece estar situado hacia el año 500 antes de Jesucristo, en el proceso espiritual acontecido entre los años 800 y 200 antes de Cristo. Allí está el corte más profundo de la historia. Allí tiene su origen el hombre con el que vivimos hasta hoy».

4. La novedad del tiempo-eje

Jaspers describe lo esencial de ese hecho, que, como totalidad, le parece el acontecimiento de los acontecimientos, un super-acontecimiento en el que irrumpe un tiempo nuevo: «En ese tiempo se concentran y coinciden multitud de hechos extraordinarios. En China viven Confucio y Lao-tsé, aparecen todas las direcciones de la filosofía china meditan Mo-Ti, Chuang-Tse, Lie-Tse y otros muchos. En la India surgen los Upanishadas, vive Buda, se desarrollan, igual que en China, todas las posibles tendencias filosóficas, desde el escepticismo al materialismo, la sofística y el nihilismo. En Irán enseña Zarathustra la excitante doctrina que presenta al mundo como el combate entre el bien y el mal. En Palestina aparecen los profetas, desde Elías, siguiendo por Isaías y Jeremías, hasta el Deuteroisaías. En Grecia encontramos a Homero, los filósofos –Parménides, Heráclito, Platón–, los trágicos, Tucídides, Arquímedes. Todo lo que estos nombres no hacen más que indicar, escribe Jaspers, se origina en estos cuantos siglos casi el mismo tiempo en China, en la India, en el Occidente, sin que supieran unos de otros». Evidentemente, no se trata todavía de la unificación del mundo, sino, como dirá más tarde Jean Gebser, de la aparición de una nueva consciencia, si bien únicamente en Grecia se cayó en la cuenta de este acontecimiento innovador descrito como el paso del *mythós* al *logos*, del tiempo mítico al racional, aunque el mito y la razón siguieran conviviendo más o menos enfrentados.

Prosigue Jaspers: «La novedad de esta época estriba en que el hombre se eleva en los tres mundos a la conciencia de la totalidad del Ser, de sí mismo y de sus límites. Siente la terribilidad del mundo y la propia impotencia. Se formula preguntas radicales. Aspira a la liberación y salvación desde el abismo, y mientras cobra consciencia de sus límites se propone las finalidades más altas. Y, en fin, llega a experimentar lo incondicionado, tanto en la profundidad del propio ser como en la claridad de la trascendencia» ... «En esa época se constituyen las categorías fundamentales con las que todavía pensamos y se inician las religiones mundiales de las cuales viven todavía los hombres.

En todos los sentidos, se pone el pie en lo universal» y «lo que estaba todavía vivo en la realidad de la sustancia transmitida tradicionalmente, fue puesto en claro en sus manifestaciones y, con ello, transformado».

Igual que los cambios históricos, el tiempo-eje descrito por Jaspers es un cambio estético, de la sensibilidad, plasmado mejor que en otras culturas y civilizaciones en el Arte griego. Un gran cambio histórico (Jaspers escribe *Durchbruch*, una irrupción histórica) limitado en el espacio pero de trascendencia universal: terminan en él los milenios de las grandes culturas más antiguas y los pueblos que no participan en el tiempo-eje permanecen como «pueblos primitivos».

La humanidad ha vivido hasta hoy de lo que aconteció, fue creado y pensado entonces; y entre las distintas constelaciones políticas y culturales que se formaron en aquel gran cambio, es posible una profunda comprensión, puesto que se dan cuenta recíprocamente todas ellas, de tratarse de lo propio de cada uno.

Resume Jaspers: «De la concepción del tiempo-eje se derivan las cuestiones y los criterios para toda la evolución precedente y posterior. Las grandes culturas anteriores pierden su configuración; los pueblos que las sostenían desaparecen de la vista al quedar incluidos en el movimiento del tiempo-eje. Los pueblos prehistóricos siguen siendo prehistóricos hasta que son absorbidos por el movimiento histórico emanado del tiempo eje o si no, se extinguen. El tiempo-eje se asimila todo lo demás. De él recibe la historia universal la única estructura y unidad que se mantiene firma o se ha mantenido hasta ahora».

5. El origen siempre presente

La literatura perteneciente al ámbito iniciado en 1946, consideraba la situación el final de una época y el inicio de otra, pues, prácticamente, nadie se aventuró a pronosticar un gran salto cualitativo, aunque lo insinuase gente como Jaspers. Jean Gebser (1905-1973) fue una excepción con su libro *Ursprung und Gegenwart*[14], cuya primera parte se publicó en 1949. Inspirado

14 *Origen y presente,* Gerona, Atalanta 2011. El título de la traducción inglesa, *The Ever-Present Origin* (1984) (El origen siempre presente), refleja, quizá mejor que el original, el contenido del libro, cuya idea básica podría inspirarse en la *Ur-Form*, de Goethe, la forma originaria en la que está contenida la posibilidad de todas las formas posteriores sin perjuicio de su diversidad. La *Urform* es lo que les da vida y las anima. Es el origen siempre presente.

por Rilke según el propio autor, lo había concebido en 1932 en España, donde residió desde 1931 a 1936. En 1966, apareció la segunda edición revisada junto con la segunda parte, de 1953.

En el breve prólogo de 1949, explica Gebser que *Origen y presente* responde a la convicción de que «lo que experimentamos en la actualidad, no es sólo una crisis europea». Tampoco es una mera crisis de la moral, de la economía, de las ideologías, de la política, de la religión. No afecta sólo a Europa y las Américas, sino al mundo entero: afecta a Rusia, que es europea, al Cercano y Lejano Oriente y a Oceanía. Por supuesto, hay que añadir África, que parece olvidar Gebser, igual que Jaspers. Quizá por la impresión que se tenía entonces de ese Continente, donde, con todo, el cambio histórico está siendo naturalmente mucho más intenso dado su punto de partida.

Trátase de una crisis mundial y de la humanidad, sólo comparable con las que se produjeron en coyunturas de gran trascendencia, que fueron definitivas y decisivas para la vida en la tierra de la respectiva humanidad. «La crisis de nuestro tiempo y de nuestro mundo, prepara un proceso completo de transformación», escribe Gebser, quien creía en esa fecha, que faltaban sólo unas décadas para que se hiciera transparente, dependiendo del incremento de las posibilidades técnicas, «directamente proporcional a la disminución de la consciencia responsable del hombre». Así pues, decía dejando entrever algún pesimismo, «o superamos la crisis o será ella la que nos supere». ¿Es la crisis actual la explosión final de la gran crisis global detectada en esos años y el comienzo de algo inédito?[15]

El libro, dedicado a determinar las claves de la situación, recuerda inevitablemente, tal como la describe, la tesis de Jaspers sobre el tiempo-eje: «informa, dice Gebser al comienzo del primer capítulo, del nacimiento de un nuevo mundo y una nueva consciencia»[16]. Menciona a Jaspers sin hacerse

15 La causa concreta desencadenante de la actual crisis económica es sobre todo la irresponsabilidad de la «ingeniería financiera», una aplicación técnica. Sobre la responsabilidad ante el cambio histórico desde el punto de vista filosófico, R. Wisser, *Responsabilidad y cambio histórico* (el título original es *Veranwortung im Wandel der Zeit*, 1967). *Respuestas de Jaspers, Buber, G.-F. von Weizsäcker, Guardini y Heidegger*. Buenos Aires, Sudamericana 1970.

16 Unamuno se quejaba del defecto habitual de las traducciones al español, que confunden la consciencia con la conciencia. La palabra latina *conscientia* (de *conscius,* el que sabe, sabedor) significa un saber acompañante (con-). Un defecto de la muy cuidada edición española de Gebser puede ser la traducción de la palabra alemana *Bewusstsein*, consciencia por conciencia (en alemán *Gewissen,* consciencia moral).

eco empero del concepto tiempo-eje, tal vez porque se refería al pasado, y a él le interesaba el futuro presente. Sin embargo, la adapta en cierto modo a la crisis contemporánea, al tratar de perfilarla mediante el bosquejo de una historia de los niveles de la consciencia, que suelen ir acompañadas de una nueva visión del espacio: «Las grandes mutaciones históricas suelen ir acompañadas de una mutación de la imagen del espacio»[17].

6. La consciencia cambia

La consciencia, impresionada por los movimientos de las cosas, cambia tras largos espacios de tiempo. Gebser, a quien podría encasillársele a efectos orientativos como filósofo de la cultura, adopta la historia del arte como instrumento de investigación haciendo de la sensibilidad estética la idea rectora de su pensamiento. Pues es ciertamente en el arte –sobre cuya historia arroja una interesante luz al insertarlo en la totalidad de su interpretación–, donde suelen apreciarse mejor que desde cualquier otro punto de vista, los cambios efectivos, reales, de la sensibilidad y, por ende, de la consciencia. En la práctica, suele inspirar a muchos historiadores[18].

Autodidacta de inmensa cultura, no la utiliza empero como erudición sino para sus demostraciones[19]. Fundamenta Gebser su tesis, en lo que concierne al presente, en la percepción, según él, de la pérdida de efectividad de la estructura de consciencia predominante en la modernidad, unida a la intuición estética de que comenzaba a emerger una nueva forma de percibir la realidad. Habla de sucesivos niveles de consciencia en la historia conocida de la humanidad, que, por lo que dice, podrían no darse uno sólo implicando varios tiempos-eje sucesivos. Serían los correspondientes a los cinco niveles de la consciencia que detecta: el de la estructura arcaica, el de la estructura mágica, el de la estructura mítica y el de la estructura mental, siendo el quinto el de la estructura integral.

---

17 C. Schmitt, *Tierra y mar. Consideraciones sobre la historia universal.* Madrid, Instituto de Estudios Políticos 1952. X, p. 58.

18 «El arte acusa en cada momento la conciencia espacial de la época, y el verdadero pintor es un hombre que ve las cosas y las personas mejor y con más exactitud que los demás hombres, con mayor exactitud sobre todo en el sentido de la realidad histórica de su tiempo». *Tierra y mar*. XII, pp. 71-72.

19 El traductor de Gebser, J. Rafael Hernández Arias, destaca en su «Nota biográfica», su «afán por descubrir relaciones significativas entre los distintos ámbitos del saber, aspiraba precisamente a superar el autismo de las ciencias y a abrir nuevos horizontes». P. 776.

El hombre, decía Arnold Gehlen, es un ser cultural por naturaleza. Y Gebser, tras un análisis histórico-cultural de las diferentes estructuras de la consciencia, que implican diversas visiones del mundo o mapas cognitivos culturales, concluye que está en devenir un nuevo nivel de la consciencia, y por tanto de racionalidad. El de la consciencia integral, relacionada íntimamente, igual que las otras estructuras, con la consciencia que se tiene del espacio y del tiempo. La perspectiva, en un sentido distinto al de Ortega –que dice expresamente no compartir– tiene un papel fundamental. Coincide entre otras cosas con la formación del Estado.

Denominar «integral» la presentación como definitiva de esta nueva «mutación» de la consciencia, podría ser una ingenuidad de Gebser, o un tributo al progresismo. Pero podría explicarse también, por haber sido discípulo *ex auditu* de Romano Guardini. Pues, oponiéndose igual que su maestro al unilateralismo de la especialización que suscita la técnica, excluye la existencia de contradicciones reduciéndolas a *contrastes*, que la nueva consciencia, ceñida a la realidad, es capaz de integrar en formas, a diferencia de la dialéctica racionalista[20], que a Goethe le parecía ya una enfermedad. Descarta así el pesimismo de Spengler y sale al paso de una posible interpretación nihilista a lo Nietzsche quien profetizaba, como es sabido, doscientos años de nihilismo.

Gebser propone un esquema para situar el surgimiento de la nueva estructura de la consciencia, que recuerda la ley de los tres estados de Augusto Comte. Tríada que, como es sabido, tiene un origen concreto en las tres dispensaciones –la edad del Padre, la de Cristo y la del Espíriru Santo– de la teología de la historia de Joaquín de Fiore[21]. Según Dumézil, la tríada es típica de la cultura indogermánica, que distingue el plano de la sabiduría, el de la fuerza vital y el de la producción, que corresponden a la distinción platónica entre la cabeza, el pecho y el vientre y a la medieval entre *oratores*, *bellatores* y *laboratores*. Gebser coincide incluso con Comte en la distribución de los lapsos temporales de cada estado, estadio, época o estructura de la consciencia: a una larguísima época *imperspectivística* –que correspondería aproximadamente al estado teológico comteano– siguió la *perspectivística* –que viene a coincidir con el estado metafísico–, y le seguirá la que denomi-

20 Vid. *El contraste. Ensayo de una filosofía de lo viviente-concreto (*Madrid, B.A.C. 1996), con un «Estudio introductorio» de A. López Quintás, discípulo también de Guardini.

21 La intención de Fiore era potenciar la Trinidad frente al cristocentrismo excesivo. Vid. el libro clásico de Henri de Lubac, *La posteridad espiritual de Joaquín de* Fiore. 2 vols. Madrid, Encuentro 1989.

na *aperspectivística*, que sería la que está comenzando, en analogía con el estado positivo del gran pensador francés. Una diferencia es la supresión del estado intermediario de Comte, que no es otra cosa, en realidad, que la transición del estado metafísico al positivo.

Agostadas las posibilidades del horizonte «perspectivístico» que comenzó en el Renacimiento –coincidiendo aquí Gebser con Berdiaeff, Julien Freund, etc.–, al descubrirse la perspectiva en la pintura, se debilita el *Zeitgeist,* falto del apoyo de esa perspectiva del espacio, con lo que se debilita asimismo la voluntad y no se adoptan las decisiones que requiere la situación. Pues, la voluntad de poder carece de orientación al ser todavía «aperspectivístico» el nuevo mundo que está naciendo según Gebser, por tratarse de momento de una transición. Por una u otra causa prevalecen, pues, la ambigüedad y la confusión.

En suma, debido al agotamiento del mundo perspectivístico que siguió al imperspectivístico, el espíritu de la nueva perspectiva o paradigma, el nuevo *Weltgeist*, no es aún transparente a la consciencia. Lo era al parecer para Fukuyama, quien, entusiasmado por lo que creía ser el triunfo universal y definitivo de la democracia al implosionar el Imperio Soviético (1989), resucitó y predicó *urbi et orbe* el tópico de origen hegeliano del fin de la historia. Pero Gebser está de acuerdo con Steingart, en que «quien quiera conocer el futuro sólo puede mirar al pasado de sus padres»[22].

7. Intransparencia de la situación

El mundo se vuelve translúcido con la espiritualización pero no trasparente, decía Jünger en alguno de sus *Diarios*. No es este el lugar de hacer la crítica de la tesis de Gebser, que reproduce hasta cierto punto la necesidad de la dialéctica hegeliana, inmersa en la gran cantidad de mitos que produjo la «modernidad» y hacen intransparente la situación. Lo interesante es la coincidencia de la tesis omnicomprensiva de Gebser con la no menos abarcadora, aunque más circunscrita, de Jaspers y, en tono menor, con las de otros escritores dignos de fe, algunos de los cuáles se han mencionado, aunque se circunscriban también a aspectos más parciales o secundarios dentro del conjunto con independencia de la aceptación que merezca individualmente cada uno. Gebser ofrece sin duda pistas para un examen de la encrucijada en que se encuentra la humanidad.

22 *Das Ende*... 26, p. 161.

La costumbre, decía Hume, es la gran guía de la vida, y la ambigüedad, la confusión y la falta de transparencia de que habla Gebser, que obstaculizan o impiden la decisión, sugiere, que la borrosa visión del horizonte histórico en gestación puede distorsionarse fácilmente al resultar desmesurada por desacostumbrada. Es lo que pudo haberle ocurrido a Fukuyama al tomar un acontecimiento, ciertamente de enorme trascendencia inmediata, por el triunfo definitivo de la democracia, como si los hombres gobernasen también la historia. Por lo pronto, habría que preguntarse, por el tipo de democracia, está pensando sin duda en el trasplante material de la norteamericana en el resto del mundo. A juzgar por los síntomas generales, la tesis del historiador japonés-norteamericano, puede ser un indicio más, pero minúsculo, de que, consumada la unidad del mundo formando una única constelación política, esté dando comienzo una nueva *Achsenzeit der Weltgeschichte*.

Jaspers descubrió o describió empero solamente *un* tiempo-eje y es lícito preguntarse si no habrán precedido otros tiempos-eje al fijado por él, como sugiere Gebser con su historia de la consciencia. La respuesta de Jaspers es que «nada sabemos de la Edad Prometeica». Cabe preguntarse, asimismo, si ese futuro abierto a la infinitud no incluirá una pluralidad de tiempos-eje.El filósofo alemán, sin negar la posibilidad de un nuevo tiempo-eje, al que hizo alusiones, tenía sus reservas: «Aun en el caso de que hayamos entrado en una nueva y radical transformación del ser humano, no se trata, sin embargo, de una repetición del tiempo-eje, sino de un proceso distinto hasta la raíz». Por una parte, el que describe sería «extrínsecamente», dice Jaspers, absolutamente universal, el tiempo-eje de la humanidad. Por otra, «interiormente», «nuestra época es la Edad de la transformación técnica y política de la realidad, o una época de creaciones espirituales eternas». En algún otro lugar dice que lo decisivo espiritualmente es, al menos de momento, la existencia de un gran vacío[23].

Jaspers, comenta Díez del Corral, «sostiene que, después del antiguo tiempo-eje, sólo la ciencia y la técnica europeas significan una innovación fundamental, pero se resiste a otorgarle la referida consideración, admitiendo tan sólo la analogía con la «edad prometeica»». Por su parte, en una nota a pie de página que sintetiza el sentido de la situación mundial entonces y ahora en relación con esta cuestión, se aventuró a afirmar en *El rapto de Europa* con más decisión que Jaspers: «Cabe considerar la posibilidad de concebir el nivel histórico homogéneo producido por la ciencia y la técnica como un

23 *Ibidem*, 2ª, 2 C, p. 151-152.

nuevo tiempo-eje»[24]. Ciencia y técnica ya no serían aquí la antítesis de la Naturaleza sino de la Historia, pero asentándose en la Historia. Esta sería la gran cuestión: «la tecnificación como un proceso que se inicia espontáneamente en la historia, que no parece estar ya en una relación inteligible con la naturaleza del ser humano, sino que, por el contrario, consigue por la fuerza y sin contemplaciones la adaptación de esta naturaleza deficitaria frente a sus demandas»[25]. La «espiritualización» de Jünger.

8. Tiempo de sombras

«Coincidiendo de modo vagamente aproximado con los límites temporales del siglo XX –con su comienzo y su desenlace cronológicos– se ha producido un giro decisivo, escribía Jesús Fueyo hace más veinte años, que marca lo que podemos llamar la «desmundificación» de la imagen básica del mundo de la Modernidad»[26].Las dudas o reservas de Jaspers y otros tienen que ver con la existencia de sombras y la intransparencia intelectual a consecuencia de lo que llamaba Zubiri la «desfundamen-tación de la realidad» llevada a cabo por el racionalismo científico de la modernidad. Una crisis de la razón objetiva cuyo resultado es la desmundificación de que hablaba Fueyo.

Efectivamente, no basta la ciencia para traspasar la intransparencia y disipar las dudas. Pues la ciencia se limita a convertir el ente en «objeto demostrable y compresible por medio del cálculo» (Heidegger). Busca certezas, no verdades. Y lo cierto, escribe recientemente el filósofo de la ciencia Juan Arana, es que «la humanidad ha proseguido su camino de la mano de la incertidumbre, poco más o menos igual que antes de que filósofos y científicos forjaran su sueño de un saber sin fisuras». La causa de este sueño de la razón: «el error obsesivo de la epistemología racionalista consiste precisamente en evitar que se cuele por algún resquicio el menor germen de inseguridad»[27]. Hans Jonas caracterizaba la ciencia por una capacidad creciente de abordar cualquier tema, pero también por una confusión sobre sus fines: «el ser humano ha aumentado su poder dominador de la naturaleza, pero no se ha preocupado por

24 *El rapto*... IX, p. 313.

25 H. Blumenberg, *Teoría del mundo de la vida*. Buenos Aires, Fondo de Cultura 2013. VI, 1, p. 208.

26 «La crisis moderna del principio de realidad». *Anales de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas*. Nº 70 (1993). P. 274.

27 *Los sótanos del universo. La determinación natural y sus mecanismos ocultos*. Madrid, Biblioteca Nueva 2012. 7, p. 28; 8, p. 32; 9

crecer con la misma intensidad en el conocimiento de las consecuencias de ese poder». Certidumbre y evidencia son sucedáneos de la verdad: simplifican la complejidad de la realidad; sobre todo, diría Hans Blumenberg, la del mundo de la vida. «Mientras la certeza denota un estado subjetivo del cognoscente, la evidencia, escribe Arana, evoca una propiedad objetiva de ciertas representaciones y la verdad supone una condición real de las cosas en cuanto que son cognoscibles»[28]. La verdad es lo mismo que la realidad, de la que la certeza y la evidencia son visiones eficaces si resisten la prueba de la validez. La verdad, la evidencia y la certeza son maneras distintas de aprehenderla. Pero como formalidad. Pues, con palabras de Zubiri, aunque la realidad está en cada cosa real, es más que la realidad de la cosa. La realidad es superior a la idea. No se agota en la verdad y menos aún en la evidencia y en la certeza. Esto explica las reservas de Jaspers y la más relativa de Díez del Corral.

Husserl quería realizar la idea de Kant de hacer de la filosofía una ciencia rigorosa. Mas, al filo del siglo XX, advirtió *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología transcendental*[29]. La física, cuyas demostraciones tenían más fuerza por su eficacia que las de todas las demás ciencias, había alcanzado, decía Ernst Jünger, un estado mágico. Pero Planck, Bohr, Heisenberg, ... la física quántica y el principio de indeterminación vinieron a demostrar que la imagen del mundo se había vuelto probabilística, pues está llena de aporías, aun en aquello que parece tan apodíctico como la ciencia física. Para Heisenberg era tan evidente la existencia de un orden subyacente en el reino de la materia, que, concluía Jünger, «también la física nos ofrece parábolas». De ahí que «no podemos hablar ya de progreso, sino del hito de un cambio de rumbo, del comienzo de una óptica nueva»[30], que, según Gebser, requeriría una nueva consciencia.

Acorde con ello, se preguntaba asimismo Heidegger al hablar sobre Anaximandro: «¿Estamos en el ocaso de una noche de la que saldrá otro primitivismo?». Las respuestas, cuando las hay, suelen ser en general desconcertadas o pesimistas. El mismo Heidegger, discípulo de Husserl, pareció responder a sus propias preguntas afirmando con pesimismo ante la intransparencia de la situación, que «la decadencia del pensar en las ciencias y en el creer es el mal destino del ser»[31].

---

28 *Ibidem*. 9, p. 33.

29 Barcelona, Altaya 2000.

30 *La tijera*. Barcelona, Tusquets 1993. 104, 18 y 92.

31 *Op. loc. cit*. P. 273.

Parejamente al *dictum* de Heidegger sobre la necesidad de «pensar lo que pensaron los griegos de un modo aún más griego», afirmaba también Zubiri en uno de sus escritos tempranos, que la situación de Europa se parecía ya tanto espiritualmente a la de la Grecia antigua, que «los griegos somos hoy nosotros». Como remedando a Heidegger, se preguntaba a su vez perplejo Díez del Corral, discípulo de Zubiri: «¿Estamos en trance los europeos de empequeñecernos, de convertirnos en otros *graeculi*, justamente cuando el mundo entero se europeíza?». Una pregunta cuya respuesta parece obvia a estas alturas.

Al gran historiador holandés Johannes Huizinga, le preocupaban mucho en los años treinta del pasado siglo –con buenos motivos, como probaron pronto los hechos –, «las sombras del mañana». Los que expone Steingart sugieren, que el indudable ocaso del presente tiempo histórico, podría preludiar acaso la aurora de un nuevo horizonte en el que empezara a vislumbrarse un nuevo nivel histórico, emergente de las sombras del mañana. Díez del Corral pensaba que los europeos «somos a la vez tardíos y prematuros, rezagados y anticipadores, último capítulo de una gran época y el primero de otra futura, universal, con dilatados y confusos horizontes»[32].

Coincidiendo por anticipado con el testimonio notarial de Steingart, decía asimismo Heidegger en otro lugar, que «la noche del mundo debe concebirse como destino que sucede más acá de pesimismo y optimismo»[33], o, lo que es lo mismo como algo inexorable que tiene que pasar. Esta forzosidad aclara que su pesimismo ante el decaimiento del pensar y del creer, se circunscribiese al vacío espiritual existente[34]. Impresión y pesimismo que explican su famosa declaración a *Der Spiegel* muchos años más tarde, «sólo un dios puede salvarnos».

Es posible, dicho sea de paso, que el éxito del culturalismo existencialista de la postguerra de 1939, que tanto debe a Heidegger por vía de imitación, deba más a su particular intuición nihilista de ese destino convertida en una moda filosófica, cuyo modisto fue Sartre, que a las consecuencias de aquella guerra desoladora.

---

32 *Op.cit.*, II, p. 59.

33 «¿Para qué ser poeta?». En *Senderos en el bosque*. P. 226.

34 Una respuesta a ese «vacío espiritual» en la obra de Hans Jonas, *El principio de responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica* (1988). Barcelona, Herder 1995.

9. La sensibilidad del *Geist*

La frase del joven Hegel *Geist ist Zeit* (el espíritu es tiempo) es una suculenta caja de Pandora rebosante de sugerencias. Rafael Alvira advierte empero con razón, que su veracidad exige la condición de que el *Zeit* se *espacialice*. De otra manera, el *Geist* hegeliano es un fantasma, puesto que no es posible saber cómo será el espíritu de la época próxima y no obedece por tanto a una necesidad histórica[35]. Los cambios del tiempo histórico son cualitativos, lo que permite fraccionarlo en épocas, y éstas no pueden preverse como hacen los meteorólogos en el caso del tiempo sometido a las leyes de la naturaleza, que se presumen necesarias e inexorables.

Bertrand de Jouvenel explicaba en *El arte de prever el futuro político,* que la previsión es un arte a corto plazo, que presupone cambios materiales pero no del tiempo; a lo sumo a medio plazo, extrapolando datos del presente, como hacen los economistas que explican todo sin entender nada. Pues éstos tienen más crédito que las demás ciencias sociales, porque parten del principio de la escasez, más o menos como lo estableció Gustavo Cassel. Los cambios históricos son alteraciones intensas de la sensibilidad que se van gestando a largo plazo, por lo que sólo pueden apreciarse *a posteriori*. Eso devuelve a Ranke el problema de la explicación histórica. La historia escrita es para él una obra de arte, en tanto interpreta estéticamente acciones humanas vividas, reales, pero, decía Zubiri, desrealizadas. Para Azorín, la Historia es «arte de nigromántico». La verdad histórica es *aletheia*, verdad presente, hecha patente, averiguada por la verdad de la *veritas*. La *veritas* del relato del pasado la verifica[36].

Las civilizaciones son sistemas de formas[37] y los cambios históricos implican el cambio de las formas de aprehensión de la realidad. Lo que describe Steingart como el fin de la normalidad, apunta a un cambio inevitable en la sensibilidad de las generaciones y las formas de vida. Cambio que venía gestándose hace tiempo con la destrucción de las formas vigentes, como es notorio en el arte, cuyo abandono de la perspectiva anotó Ortega en un famoso ensayo, y, más a ras de tierra, en las formas de trato, cuyo deterioro es evidente

35 *Reivindicación de la voluntad.* Pamplona, Eunsa 1988. V, Pp. 218

36 Sobre las tres grandes interpretaciones históricas de la verdad, la griega (*alétheia*), la latina (*veritas*) y la bíblica (*emunah*), J. Marías, *Introducción a la filosofía*. 24.

37 Cf. L. Duplessy, *Op. cit.* Ortega urgía la necesidad de una historia de las formas de vida.

en tantos aspectos. «Sin formas no hay espíritu en la vida cotidiana», escribe Alvira. Quizá por el apremio del *Zeitgeist,* que, en sí mismo, no obedece a ninguna necesidad, puesto que «no hay una «razón pura» (espiritual o material) que guíe la historia». «Cada estética busca imponerse, busca convertirse en «el espíritu de la época»»[38],que es «tiempo paralizado».

El arte se ha vuelto finalmente un problema, algo que parece a primera vista indiscutible. En busca siempre de novedades, actitud que constituye según Blumenberg la peculiaridad de la modernidad[39], parece no acomodarse ya al *Zeitgeist,* que «es más bien, *el espíritu dominante* en una época»*,* lo que no significa que sea el mejor, el más adecuado o el que exigen las circunstancias; las circunstancias condicionan, no imponen necesariamente[40].

10. Sobre los cambios históricos

Del cambio climático, que se discute si está en curso, se ha hecho como de tantas cosas un milenarismo cientificista al servicio de la ideología. Pero le pasa lo mismo que a los cambios históricos: al ser el precipitado de movimientos tiene su historia. Los históricos son cualitativamente distintos al ser impredecibles las acciones humanas, movimientos en el tiempo cuyos efectos se dan en el espacio. En ellos no hay leyes sino a lo sumo tendencias (Ranke) o trayectorias (Marías) que se están produciendo permanentemente. Su acumulación determina un movimiento especialmente intenso, a causa de la libertad, como decía Proudhon, apoyada en el tiempo pasado.

La diferencia cualitativa entre las formas de cambio en la Naturaleza y en la Historia, consiste, pues, en que los cambios climáticos obedecen a lo que se llaman convencionalmente leyes naturales, al dar la impresión de que no se apoyan, como los históricos, en creencias o presupuestos. Pero «el mundo natural que puede estudiar el hombre de ciencia mediante la observación y el experimento, es un mundo antropocéntrico; se compone únicamente de esos procesos naturales cuya fase temporal y cuya amplitud espacial caen dentro

38 *Op. loc. cit*. Pp. 218-19 y 223.

39 *Die Legitimität der Neuzeit*. Frankfurt . M. Suhrkamp 1988 (Hay trad. española).

40 R. Alvira, *Ibidem, Id*. Alvira distingue entre *espíritu de la época*, que se refiere al poder, y *espíritu del tiempo* como modo de relacionarse el espíritu con el tiempo, dando lugar a los estilos y a las modas. El espíritu del tiempo se entrecruza con el espíritu de la época. Pero «el *modo* de imponer un espíritu, para hacerlo dominante, es un problema artístico. La decisión de imponerlo, considerando el contenido y la intencionalidad, es un problema ético».

de los límites de nuestra observación»[41]. Consecuentemente, la ciencia natural se da en un contexto histórico, por lo que depende a la postre del pensamiento histórico. «No hay naturaleza en un instante», decía Whitehead, de modo que las leyes inmanentes a la Naturaleza, donde no hay libertad, parecen necesarias al operar en tiempos mucho más largos –que los históricos de Braudel, por ejemplo–, tiempos que obligan a la Naturaleza, así como *en* el trato con ella. En cambio, *en* la Historia opera la libertad humana junto al azar, que es en realidad un denominador común, pues en la Naturaleza se da también el azar. En la perspectiva de la Naturaleza, el hombre es por eso «el animal desobediente». Confundiendo la historia de la Naturaleza con la historia humana[42], les parecía a muchos ilustrados[43], que la *emancipación* o liberación de la Naturaleza y de la Historia pasaba por la desobediencia a la Naturaleza. Tal es la causa del idealismo de la libertad[44],y, según Julien Freund, del modo de pensamiento ideológico.

La historia no es exactamente la «hazaña» de la libertad, como pensaba Croce, sino la historia de los avances y los retrocesos de la libertad, debidos a misma libertad, que no es un demiurgo, como venían a pensar muchos ilustrados, sino un presupuesto de la naturaleza *humana*.

Eso explica la sorpresa de los *philosophes* ante el famoso terremoto de Lisboa (1755), que provocó «un oleaje de literatura moralizante» (C. Schmitt). Sin llegar a las exageraciones místicas de Giordano Bruno, «sorprendería» también a la propia Naturaleza. Fue un hecho que puede explicar la geología por movimientos naturales, y al afectar a la sensibilidad humana se convirtió en un acontecimiento histórico de largas consecuencias. Les impresionó de

41 *Idea de la naturaleza*. México, Fondo de Cultura 1950. I, V, 5, p. 36. Cf. A. Millán Puelles, *Ontología de la existencia histórica*. Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas 1955.

42 «Se considera al hombre como parte de la naturaleza, y la explicación de los acontecimientos históricos se busca en el orden de los hechos naturales. Esta manera de concebir la historia, la convierte en una especie de historia natural del hombre, en una antropología...». R. G. Collingwood, *Idea de la historia*. México, Fondo de Cultura 1965. II, 9, p. 84.

43 R. Brague, *La Sagesse du monde. Histoire de l'expérience humaine de l'univers*. París, Fayard 1999. X, pp. 222-223.

44 «Frente a la Historia como proceso de una libertad absoluta, la Historia como medio de que el hombre se sirve para ejercer una actividad de autoliberación, para realizar la libertad concreta y eficaz de su existencia». J. A. Maravall, *Teoría del saber histórico*. Madrid, Revista de Occidente 1958. VII, II, p. 239.

tal manera a los filósofos, que contribuyó poderosamente al invento de una época, la de la Ilustración, discrepante, incluso con intenciones liberadoras de la trayectoria de la civilización europea, como si fuera la responsable. Una pre-ilustración que habría confundido las cosas. No obstante, intensificó el propósito de la filosofía moderna –del racionalismo– de erradicar para siempre el Mal. Con Kant abrió la puerta a sustituir la concepción del Bien por los valores y reducirlo a la utilidad. Nietzsche acabaría afirmando que el Bien es una invención y el evolucionismo que es un producto de la evolución[45].

De ahí la mitificación de la Ilustración, pues, como tal época, en rigor no existió; basta pensar en su cortedad y en que fue sólo lo que más llamó la atención de ese momento histórico. Carl Schmitt decía que fue «una vulgarización en gran estilo, esclarecimiento y asimilación literaria de los grandes acontecimientos del siglo XVII, humanización y racionalización»[46].Si existió semejante época, es como tantas Ilustraciones que denotan a la vez la madurez intelectual de las civilizaciones respectivas y el comienzo quizá de su disolución. La seguridad se busca entonces en la Naturaleza, igual que en otras ocasiones en la divinidad.

La peculiaridad del siglo XVIII, consiste en que veía ya la Naturaleza a través del prisma de la ciencia y la técnica. Que la Ilustración se bautizase a sí misma, constituye la mejor prueba de que no es propiamente una época. Es el precipitado de las dicotomías de la modernidad presenta-das como descubrimientos en vez de invenciones. W. T. Cavanaugh enumera las siguientes: Iglesia/Estado, religioso/secular, privado/público, fe/razón, espiritual/material, gracia/naturaleza, subjetivo/objetivo[47].Una nueva mitología, diría seguramente Manfred Frank[48].

---

45 Vid. G. Römpp, *Der Geist des Westens. Eine Geschicht von Guten und Bösen*. Darmstadt, WGB 2009. Cf. M. Lilla, *El Dios que no nació. Religión, política y el Occidente moderno*. Barcelona, Debate 2010.

46 «El proceso de la neutralización de la cultura». *Revista de Occidente*. Febrero 1930. P. 204.

47 «La mitología de la modernidad: un diagnóstico teológico». En C. Bernabé Ubieta (ed.), *La Modernidad cuestionada*. Universidad de Deusto 2010. 1, p. 14. Vid. también de Cavanaugh, *Imaginación teo-política*. Granada, Nuevo Inicio 2007.

48 *El dios venidero. Lecciones sobre la nueva mitología (*Barcelona, Ediciones del Serbal 1994) y su continuación *Gott im Exil. Vorlesungen über die Neue Mythologie*. Frankfurt a. M., Suhurkamp 1994. Un planteamiento de la cuestión a partir de *La dialéctica de la Ilustración* de Adorno y Horkheimer y de Cassirer en H. Kühlmann, «*Lustreise zum Sinn*. Über einige Aspekte der Mythologie der Aufklärung» y D. Kaegi, «*Ernst Cas-*

Las «Lumiéres», la «Ilustración», la «*Aufklärung*», el «*Illuminismo*», es el gran mito que resume todos los mitos de la modernidad y fuente de nuevos mitos de origen científico-técnico, que sustituyeron a los antiguos de las religiones naturalistas. Según Jünger, en contraste con las religiones naturalistas, las religiones bíblicas –para Alain Besançon, el islam es una religión pagana– «tienen fuerza» para la formación de leyendas, pero no de mitos, y Díez del Corral observó cómo iban perdiendo fuerza los mitos de este origen en *La función del mito clásico en la literatura contemporánea*[49]. La única novedad y realidad de la Ilustración, en sí misma una actitud minoritaria, fue la aceptación de la mayoría de edad de la ciencia aplicada y de la técnica, cuyo objeto, venía a decir Heidegger, es desvelar toscamente lo que está oculto.Lo que se llama Ilustración es un mito creado por la revolución francesa.

11. El desconcierto en torno a la Historia

El tema del tiempo-eje es histórico. ¿Es *certus an incertus cuando*? A la verdad, no ha tenido mucho eco entre los historiadores, tal vez por considerarlo filosófico, pues, decía Zubiri, la historia humana es la modulación de un sentido de la realidad. Otra causa puede ser el enorme desconcierto existente, debido a la ebullición de los hechos y los acontecimientos y a la desmundificación de la imagen del mundo de la Modernidad. Pensando acaso en los métodos históricos orwellianos y estalinistas de reescribir la historia, Ernst Jünger prevenía contra los historiadores en una generalización sin duda excesiva: «se envilecen hasta el punto de convertirse en meros peones y cómplices del periodismo»[50].

Buscando una explicación, creía Tony Judt que lo que pasa es que los historiadores están, efectivamente, desconcertados: «no saben ya lo que están haciendo... Si les preguntan a mis colegas cuál es el propósito de la historia, o cual es la naturaleza de la historia o de qué trata la historia, se quedarán boquiabiertos. La diferencia entre los buenos historiadores y los malos consiste en que los buenos pueden arreglárselas sin una respuesta a estas preguntas y los malos no»[51].

---

sirer: Über Mythos und symbolische Form». Ambos en E. Rudolph (editor), *Mythoszwischen philosophie und Theologie*. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1994.

49 Madrid, Gredos 1957.

50 *La tijera*. 218.

51 *Pensar el siglo XX*. Madrid, Santillana 2012. 7, p. 250.

Las causas del desconcierto son complejas. La más indudable es que los historiadores son hombres de su tiempo. Igual que a tantos otros, la maraña de una situación tan agitada, no les deja ver bien el camino o acertar a escogerlo. Judt apunta empero a una causa muy concreta: «a los historiadores solía agradarles bastante la idea de que se les incluye dentro de las Ciencias Sociales...». Y en su opinión, eso explicaría el «complejo de inferioridad» que les lleva a «fascinarse» con «la teoría, los modelos y los «marcos»»[52]. Complejo que afecta también a escritores políticos, juristas, filósofos, teólogos y otros estudiosos.

Otra causa muy relacionada es sin duda la politización de la época crítica abierta por la revolución francesa, que no ha concluido a pesar del esfuerzo y las profecías de Augusto Comte. En realidad, éste gran pensador complicó la situación al dar de lado al Derecho, la política, la economía y la psicología para sustituirlos por la sociología, en cierto modo «un saber de urgencia para prevenir y gobernar la revolución» (F. J. Conde).Desde entonces, ha ido en aumento la fascinación ejercida por las «ciencias sociales». Inseparables del positivismo, que reduce la verdad a la verificación, subordinan los saberes a sus métodos haciéndoles caer en el cientificismo, un producto de la civilización tecnológica[53].

Comte y muchos de sus entusiastas seguidores se declaraban y se declaran ateólogos. Pero el teólogo Cavanaugh no duda en afirmar en contra, que «lo que encontramos en las ciencias sociales seculares no es algo esencialmente distinto de la teología: lo que hay en ellas, son teologías disfrazadas, y habitualmente heréticas»[54]. Como religiones *Ersätze* o sustitutorias no facilitan la posibilidad de aclarar la encrucijada. Contribuyen más bien a embrollarla.

Baste citar a Niklas Luhmann.Cómo dándole la razón a Cavanaugh, desde el punto de vista *estrictamente sociológico,* «la religión no soluciona problemas específicos del individuo, sino que cumple una función social».Mas, si «para los hombres individuales es prescindible, no lo es, sin embargo, para el sistema de

52 *Ibidem. Id.* P. 252. «El político legista –teólogo secularizado– tenía algo de mago y de profeta. El sociólogo positivo –teólogo profano– es una curiosa mezcolanza de economista, especulador y teórico». F. J. Conde, *Sobre la situación actual del europeo.* Madrid, Publicaciones españolas 1949. P. 50.

53 Vid. F. A. Hayek, *La contrarrevolución de la ciencia. Estudios sobre el abuso de la razón.* Madrid, Unión Editorial 2008. P. Perrier, «Le scientisme, menace permanente. *Catholica.* Nº 108 (verano, 2010).

54 En *La Modernidad cuestionada.* «La teología después de la modernidad: ¿Reina de las ciencias de nuevo?». 2, p. 70.

comunicación llamado sociedad». La religión es un dato empírico y, «cualquiera que sea el modo en que se determine esa función y pueda derivarse de ella la posibilidad o incluso la problemática del proceso de diferenciación funcional, no existe otra prueba científica de la imprescindibilidad de la religión»[55]. Además de producir mitos cientificistas por exceso de confianza en sí mismas, una consecuencia de las ciencias sociales como una suerte de teologías o religiones encubiertas según Cavanaugh, es la deshistorificación de la historia.

12. Deshistorificación de la Historia

La Ilustración, al presentar la modernidad como un proceso emancipador, no solo de la Naturaleza sino del pasado, produjo el falso tópico idealista de que los hombres hacen la historia, equiparando así el mundo de la Naturaleza al histórico, un mundo distinto, insistía Dilthey, justo porque la Historia no se pliega al hechizo de la Naturaleza: los espacios temporales en la Historia, son diferentes de los de la Naturaleza. Confundiendo las cosas, el historicismo de la Ilustración hizo de la Historia una ideología, cuya apoteosis en el sentido de «divinización» dominó el siglo XIX y gran parte del XX[56]. Es más cierta la segunda parte, menos citada, del *dictum*: que los hombres no saben qué están haciendo aunque actúen con una finalidad precisa. Su historia es un proceso lleno de contrastes dentro de un organismo, la Historia en la que viven, cuyos resultados son históricos: «La humanidad nunca sabe exactamente lo que persigue»[57]. Es un proceso natural y lógico, «cuya verdadera prueba, continuaba Whitehead, no es la de finalidad, sino la de progreso», pues la cultura, anclada todavía en el pasado, precede a la historia que hacen. Sencillamente, los hombres actúan de acuerdo con su cultura y el éxito o el fracaso de su acción tiene algunas veces consecuencias. La Historia es el escenario de las acciones de los hombres, que cuentan luego los historiadores como la *historia facta*.

En suma, si lo que intenta la ciencia según Ian Hacking es «domesticar el azar»[58], esto relativiza cualquier concepto de ley, y las leyes naturales no son

---

55 *Sociología de la religión*. Barcelona, Herder 2009. IV, VIII, pp. 281-282.

56 Vid. R. Fernández-Carvajal, *El lugar de la Ciencia política*. Universidad de Murcia 1981. Pp. 56ss.

57 A. N. Whitehead, *Proceso y realidad*. Buenos Aires 1956. I, VI, p. 11.

58 *La domesticación del azar. La erosión del determinismo y el nacimiento de las ciencias del caos* (1990). Barcelona, Gedisa 2006.

más que herramientas necesarias, o más bien útiles, instrumentos a disposición de la cultura para tratar con la Naturaleza, luchar contra ella o dominarla, según se mire. El problema es que «el hombre no es naturaleza, pero *tiene* naturaleza» (J. Marías). La Naturaleza, el adversario natural del hombre, ser histórico, participa de ella. Su gran tarea, que empezaron los griegos, consiste en dominar los instintos –si los tiene; Arnold Gehlen lo negaba–, los deseos y las pasiones de su propia naturaleza.

Así pues, en el caso de la historia, no existen leyes. Es como si el hombre fuese anarquista *a nativitate*. Las leyes históricas son inferencias de la participación del hombre en la Naturaleza, y siempre como leyes empíricas de muy corto alcance, fundadas en la experiencia de la vida, trayectorias. El problema radica, decía Guardini resumiendo lo que es casi un lugar común, en que si bien se ha conseguido dominar «los efectos inmediatos de la Naturaleza», no se ha conseguido dominar «sus efectos indirectos, el «dominar» mismo»[59]. Prometeo, a quien la ciencia y la técnica proporcionan fuerzas desconocidas hasta ellas, se ha desencadenado definitivamente. Mas los cambios históricos, que implican cambios en las formas, no están regidos únicamente por la «necesidad» de las leyes naturales de la naturaleza humana.

En efecto, como decía Guillermo de Humboldt, inspirado probablemente por Maquiavelo, los elementos determinantes de la historia, son la necesidad (*Notwendigkeit*), la libertad humana (*Menschlichefreiheit*) y el azar (*Zufälligkeit*), que en términos menores se llama casualidad[60]. La palabra azar designa en gran escala las concausas y otros datos que se ignoran.Y lo que se ignora, es siempre el cincuenta por ciento como una cantidad constante, de hacer caso al escritor italiano. Cuantificación intuitiva, que quizá sea en realidad todavía mayor, a pesar de los esfuerzos de la ciencia y la técnica –y del historicismo– para reducir todo a las leyes de la necesidad con el auxilio de la matemática.La «historia aburrida» de que hablaba Hegel.

El libro de Jacques Monod *El azar y la necesidad*, que armó tanto revuelo en su día, no le hubiera llamado la atención a Maquiavelo: de haberlo conocido, se habría burlado, interpretándolo a despecho de los argumentos de Monod, como un capricho que la diosa Fortuna habría inspirado al autor. «Lo que era producido por la Fortuna en el ámbito de la concepción pre-historista de la historia, lo hace en la modernidad la ideología, que, en la medida en que

59 *Op. cit.* P. 118

60 «Betrachtungen über die bewegenden Ursachen in der Weltgeschichte». *Studienausgabe,* I, Frankfurt a. M., Fischer 1971.

necesita continuamente nuevas manipulaciones, se presenta como revestida de una legitimidad definitiva»[61]. Cavanaugh explicita lo que dice Koselleck: la ideología ha abierto una brecha, supuestamente natural, entre lo divino y lo humano, entre la teología y la política, que necesita producir continuas mitificaciones desde que el Estado «fue convirtiéndose en el referente público fundamental y relegó a la Iglesia al ámbito deprivado»[62]. Puesto que la conciencia histórica es una aportación del cristianismo, la «brecha» habría determinado un descenso de la conciencia del hombre como ser histórico, a la mera consciencia de la historia, relegada a una manera de conocer susceptible de ser manipulada y mitificada.

La Iglesia tiene una *missio* histórica en función de la eternidad, que convierte en conciencia histórica la consciencia del pasado, el presente y el futuro: «Cristo redime del hechizo total de la Naturaleza, de sus ataduras tanto como de sus liberaciones, de sus descensos como de sus auges, y otorga una libertad que no proviene de la Naturaleza, sino de la soberanía de Dios»[63]. En cambio, el Estado, un artefacto técnico, utilitario, un mito, es ahistórico. Frente al cristianismo, que rompe la mentalidad cíclica propia del hombre antiguo coherente con su naturalismo y sus mitos del origen, el ahistoricismo estatal, al reducir la conciencia histórica a la consciencia, fundamenta paradójicamente el progresismo, un suerte de espiritualismo utópico en el que la razón marcha por si sola, sin atenerse a la realidad.

Epistemológicamente, la Naturaleza está siempre cerrada. Se *presupone* que sus movimientos y sus cambios están predeterminados como los de una máquina. O por lo menos es lo que presuponen los científicos desde Newton, y más aún desde que puso Einstein en cuarentena el paradigma newtoniano, poniendo fin a la «cómoda idea de que la ciencia es un sentido común organizado» (J. Barzun). Precisamente por eso, la palabra relatividad ha sido malinterpretada en el plano de las creencias colectivas como el destronamiento del absolutismo de la verdad. Una prueba empero, *contrario sensu*, de que los movimientos y cambios que se dan *en* la Historia, no están determinados y de que el hombre es una esencia abierta (Zubiri), la única abierta a lo impredecible, el mundo de la posibilidad, descrito por Friedrich Dessauer en *Dis-*

61 R. Koselleck, *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*. Barcelona, Paidós 1993. VIII, 3, p. 171.

62 *Op. loc. cit*. Vid. la crítica del modo de pensamiento ideológico, centrada en el marxismo, en H. Jonas, *Op.cit*.

63 R. Guardini, *El mesianismo*... III, p. 103.

cusión sobre la técnica, como el «cuarto reino», complementario de los tres reinos de Kant[64]. El hombre no es un ser histórico porque haga *su* historia, sino porque vive en la Historia como un ser abierto a las posibilidades que le ofrece el mundo histórico.

Heidegger distinguía entre *Historie* y *Geschichte*, la historia de los datos, historiografía, y la Historia de los acontecimientos. El saber de la vida humana apegada a lo necesario o indispensable de su propia naturaleza y la despegada de ella. En aquella, la libertad se mueve en el tiempo de la consciencia (*Bewusstsein*) y en ésta conmueve el de la conciencia (*Gewissen*), distinción fundamental –oscurecida al parecer por Santo Tomás–, en cuya importancia insistía Unamuno.

Vera quia facta, decía Vico, y el hecho es que como reacción a las filosofías deterministas de la historia, prevalece la historiografía sobre lo que llamaba Ortega la historiología, la historia de las formas de la vida humana como posibilidades realizadas o en realización. «Sin poner en movimiento histórico la «sociología», escribe Julián Marías, ésta es un puro esquema o un repertorio de datos estadísticos inconexos, que no llegan a aprehender la realidad de las estructuras y, por tanto, la realidad social»[65]. Subraya Fernández-Carvajal: «*la historiografía, no es más que sociología ampliada, o más exactamente, la sociología no es más que historiografía recortada*»[66]. La sociología «es la Filosofía política llegada al estado positivo»[67], cuya finalidad consiste para Comte, el mayor constructivista o artificialista después de Hobbes, en ajustar armónicamente el régimen político con el estado social correspondiente. Al trasladar así la idea de Justicia a la acción política, a cuyo servicio instrumentaliza el Derecho reduciéndolo a una técnica de dominación, el cientificismo historicista ha desvalorizado la historia, y el hombre se ha vuelto ahistóri-

64 Madrid, Rialp 1964. Lo característico de la técnica no es el descubrimiento sino la invención, que hace del hombre un ser creador realizando ideas intencionadas (fines que presuponen una conciencia) plasmadas en formas adecuadas al objeto imaginado. Vid. 2, & 4 y 5 «Sin finalidad... no puede hablarse de técnica. El objeto técnico sólo es técnico en tanto cumple con su fin», que «es mayor, superior y más amplio que el objeto de las cosas». 2, &6, pp. 153-154. El invento es tensión entre «la realidad y la posibilidad», entre lo dado y lo posiblemente mejor. 2, &8. Sobre el reino de la posibilidad, & 11.

65 *La estructura social.* I, 4, p. 34.

66 *Op. cit.* Nota 342.

67 Vid. F. J. Conde, «El 'giro' positivista en la mentalidad política moderna». En *Escritos y fragmentos políticos*. Vol. II. Madrid, Instituto de Estudios Políticos 1974. I, h), pp. 256 ss.

co: «Estamos expulsados del marco de la historia y sometidos a una formas y derechos diferentes de los que tuvieron un crecimiento histórico. Las formas existen, lo que no existe es el reglamento», escribía Jünger en mayo de 1968[68].

13. El final es el comienzo

Todo esto viene a cuento de que el hombre no hace la Historia. Recuerda Hannah Arendt, que como decía San Agustín, *vive en* la Historia. Su lugar, su hogar y sus actos están y se dan, en tanto humanos, en la Historia, no en la Naturaleza, de la que no obstante participa y en la que se siente inserto cuando no es consciente de su historicidad. Es esto lo que caracteriza el primitivismo. Naturaleza e Historia son dos absolutos. Aunque pertenecen al tiempo de la Creación, al ser teológicamente insondable su momento final, no tienen fin, son infinitos.

Einstein relativizó el infinito natural. En cambio, es imposible anonadar el tiempo histórico, como pretendió la revolución francesa al querer suprimir el pasado para recomenzar la historia a partir de 1789, el año en que estalló, inesperadamente, por cierto, la revolución. Lo bautizó ingenuamente como el Año Cero. A decir verdad, justamente por esto, la revolución fue una rebelión contra la Historia en nombre de la Naturaleza. Una Gran Contrarrevolución frustrada que, como todo acontecimiento revolucionario o contrarrevolucionario ha dejado sus huellas materiales y espirituales. Huellas son precisamente lo que descubren pacientemente los arqueólogos y los historiadores. Es en este sentido limitado como el hombre hace la historia: dejando huellas. Como ser histórico, es un hacedor de huellas.

La historia es por ende acumulativa[69], razón por la que *ohne Kalender keine Geschichte* (sin calendario no hay historia; Schmitt). Lo decisivo es la captación y fijación de los acontecimientos, que, a diferencia de los hechos debidamente documentados, determinan los nuevos tiempos, cuando los detritos o huellas acumulados del quehacer humano elevan el nivel del tiempo histórico dejando entrever otro horizonte, que, cuando la cantidad se hace

68 *Pasados los setenta. Diarios (1965-1970)*. P. 451. Desde la revolución de ese mismo mes y año, leyes, reglamentos y una caterva interminable de normas de todo tipo, han impuesto la dictadura de lo políticamente correcto. La regla es ya prácticamente, que todo está prohibido salvo lo expresamente permitido.

69 Vid. J. A. Maravall, *Op. cit.*

cualidad como decía Hegel, deja percibir claramente el cambio de nivel, que se anota quizá como una nueva época. Pues lo histórico no es la sucesión cronológica de los siglos, sino lo que llamaba también Hegel la irrupción de un nuevo *Zeitgeist* en el que ha cambiado la imagen del mundo, que, en tanto teólogo luterano de la historia, describe como *Weltgeist*: cambia significativamente la cultura y con ella la orientación de la civilización, y antes de que se fije lo que ha cambiado, lo nuevo, el hecho de que el tiempo viejo deja paso al nuevo, igual que se suceden los tiempos del año para que afloren las nuevas formas de vida, que luego darán frutos, se ve como decadencia. La palabra griega *physis* para designar la Naturaleza, equivalía por eso, dice Marías, a «fuente de vida».

Así pues, en la Historia, *jedes Ende ist ein Anfang* (cada final es un comienzo),título de un libro a propósito de la ingenua tesis, más democrática progresista –comenzaría la historia lineal, sin variaciones ni cambios sustantivos– que histórica, del fin de la historia popularizada por Fukuyama para celebrar la implosión del Imperio Soviético[70].Si se tratase de *die wahre Demokratie,* la tesis hubiera complacido a Carlos Marx, quien aseguraba unos cien años antes, que la lógica de la historia iba en esa dirección. Pero evidentemente no sólo no ha sido así, sino que hechos y acontecimientos obligan, si no a afirmar lo contrario, a relativizar aquella tesis. «El fin de nuestra normalidad actual no significa el fin de mundo, sino solamente el final del mundo tal como lo conocemos. Ante nosotros yace un amplio espacio (*Land*). Puede comenzar la toma de tierra (*Landnahme*)»[71].

14. ¿Decadencia o descenso?

No es lo mismo la decadencia en el mundo histórico que en el mundo de la Naturaleza, donde connota descomposición o corrupción. Los antiguos, carentes de sentido histórico, se atenían a la vieja ley de la *anakyklosis,* la ley cíclica del eterno retorno, que deducían de la observación de la Naturaleza, el lugar de lo divino como fuente de vida, e ignoraban que sus civilizaciones estaban decayendo. La *anakyklosis* es una ley de la naturaleza y, por analogía, una de las escasas leyes históricas. Leyes que son en realidad *constantes* inferidas de la experiencia de la contingencia de las obras humanas. De ahí el

70 El libro, de R. Rotermundt, se subtitula *Auffassungen vom Ende der Geschichte.* Darmstadt 1994.

71 Steingart, *Das Ende*... 25, p. 155.

dicho de que la historia se repite. Y no siempre como farsa. Es una farsa cuando se quiere imitar conscientemente al pasado. La decadencia es la imagen de la historia que sigue su curso cuando los regímenes y las civilizaciones, obras humanas, decaen.

La historia es en cierto modo una lucha contra la decadencia. Una posibilidad, bajo el espectro de la ruina de Roma, muy presente siempre en la civilización europea desde la Edad Media, que la interpretó teológicamente como la permanente amenaza del Anticristo.

Constituye un lugar común, que, según es sólito, los impuestos, la inflación y el peso de la burocracia hundieron la natalidad en el Bajo Imperio, suplida físicamente, a costa de arruinar su cultura, por la *Völkerwanderung*, la emigración de los pueblos, como prefieren llamarla los alemanes mejor que la invasión de los bárbaros, como suelen o solían decir los latinos. «*Chacun apelle barbarie ce qui n'est pas de son usage*», decía Montaigne.Es también un hecho, que aumentó de tal manera por las mismas causas la acumulación del poder financiero en detrimento de la propiedad de las clases medias de entonces, que, por ejemplo, la actual Argelia más o menos, quedó en manos de seis grandes propietarios.

Alimentada la idea de decadencia de Europa por el pensamiento contrarrevolucionario, se volvió a hablar intensamente de ello en el Romanticismo. Eso contribuyó sobremanera al éxito del modo de pensamiento ideológico, cuya idea fuerza originaria apuntaba a regenerarla desde un punto de vista utilitario. Schopenhauer, «no sólo en guerra contra la «industria filosófica» sino también contra la filosofía industrial de todo el Occidente»[72], esperaba en cambio un posible renacer bajo la influencia de Oriente. Lo exótico, *ex Oriente lux*, empezó entonces a atraer a muchos como un santo y seña. Inspirado seguramente por Dostoievski, el eslavófilo Danielewski teologizó expresamente la decadencia de la Europa no eslava.

Desde la obra de Spengler, la decadencia es un tópico, cuyo éxito, decía Zubiri, probaba el talante del espíritu imperante. Spengler no era un ideólogo; pero una consecuencia indirecta fue el auge imparable de las ideologías dispuestas a regenerar Europa. «Sólo porque se creyó en el cénit del pleno éxito universal pudo, de golpe, el Occidente, o una parte del mismo, considerarse en el nadir de la decadencia»[73].

---

72 J. Fueyo, *La vuelta de los Budas (Ensayo-ficción sobre la última historia del pensamiento y de la política)*. Madrid, Organización Sala Editorial 1973. 1ª Parte,III, 2, p. 85.

73 L. Díez del Corral, *El rapto*... I, p. 33.

La decadencia es, pues, una categoría discutible o dudosa de la interpretación histórica, salvo tal vez para calificar un lapso de tiempo en los casos de desaparición de culturas y civilizaciones enteras sin dejar rastro, a cuya investigación se dedican los arqueólogos, o en el caso de agotamiento de un tiempo histórico.

Para Jacques Barzun, en su gran libro, una suerte de testamento intelectual, publicado el año 2000 con el expresivo título *Del amanecer a la decadencia,* «lo único que se quiere significar con Decadencia es «descenso». No implica pérdida de energía, de talento o de sentido moral en los que viven durante esa época. Por el contrario, son tiempos muy activos, llenos de hondas preocupaciones, pero peculiarmente inquietos, porque no se ven líneas de avance claras. Es un tiempo que ha de afrontar la pérdida de la Posibilidad. Las formas del arte y de la vida parecen agotadas, todas las fases de desarrollo están trilladas. Las instituciones funcionan a duras penas. La repetición y la frustración son la inseparable consecuencia. El aburrimiento y el cansancio son grandes fuerzas históricas», concluye Barzun.En una situación así, se vive, como está ocurriendo en Occidente, prosigue Barzun, en «una hostilidad flotante hacia las cosas como están, lo que inspira el uso repetido de prefijos peyorativos anti- y post- (anti-arte, post-modernismo) y la promesa de *reinventar* esta o aquella institución. La esperanza estriba en que la eliminación de lo que hay genere por sí sola una vida nueva»[74].

15. Del descenso al ensimismamiento

Díez del Corral contrapuso el rapto de Europa a su decadencia. La decadencia era en realidad el ascenso de las demás civilizaciones al nivel de la europea. Raptándole su cultura, Europa descendía de su posición predominante. El peligro podía estar en una idea cara a su maestro Ortega. En 1974, dando por hecho el rapto como un robo prometeico, en el conjunto de ensayos *Perspectivas de una Europa raptada,* donde esboza una crítica del proceso de la unidad europea, consideraba la posibilidad del ensimismamiento

74 Madrid, Taurus 2001. El libro se subtitula *Quinientos años de vida cultural de Occidente (De 1599 a nuestros días).* La difusión de la «cultura de la muerte» es un síntoma del descenso de la vitalidad. Jünger ironizaba sobre el postmodernismo en *La tijera* (178): «La palabra que está de moda por el momento es postmodernidad; designa una situación que existe desde siempre. Se llega ya a ella cuando una mujer se coloca en la cabeza un sombrero nuevo».

de Europa, jugando con las dos significaciones de palabra rapto: «Europa se «arrebata» al mismo tiempo que «es arrebatada»; se «enajena» de sí misma, hasta llegar a extremos de patológica enajenación»[75].

Julien Freund estudió poco después, la presunta categoría «decadencia» con su solidez y profundidad habituales en *La fin de la Renaissance*[76] y *La décadence*[77]. En el prólogo al fin del Renacimiento, resumía así la situación en 1980: «Estados y partidos políticos se interrogan, sin saber muy bien a qué dirigir la pregunta fundamental. A este respecto, un presidente de la república parece estar tan poco informado como un jefe de la oposición. Las iglesias tratan de resistir el desmoronamiento, pero no saben qué medio emplear. Las universidades se encuentran en pleno descalabro; la ciencia se ha rebelado contra sí misma. Los principios reconocidos de la moral están en pleno extravío, y el pensamiento lógico, desarmado. El arte parece agotado, y nadie sabe ya qué significa tener buen gusto. Incluso las ideologías van por el camino de la derrota. Todo parece posible. Estamos, se afirma, en plena crisis. Todo el mundo habla de ella y todo el mundo lo reconoce. ¿Se trata en verdad de una crisis? ¿Corresponde aplicar ese término a la zozobra de los espíritus en el momento en que los hombres disfrutan de una abundancia material que nunca conoció ninguna otra generación de la historia? A mí juicio, decía el pensador francés, lo que está en juego es algo distinto». La conclusión de Freund era tajante: «Asistimos, diagnosticaba un poco más adelante, al final de la primera civilización de carácter mundial que ha conocido el mundo»[78]. La decadencia de Europa consistía en el fondo, en la pérdida de su protagonismo en el escenario de la historia universal a causa del ascenso de otras civilizaciones.

En 1984, concretaba el pensador francés lo que estaba ocurriendo en la disgregación de la edad histórica del Renacimiento, pues Europa había perdido la capacidad para asumir el destino que durante siglos fue el suyo. Europa estaba ensimismada, y los ensimismamientos pueden llevar a la decadencia.

Los gérmenes de las ideas patológicas descivilizadoras incubadas al final del breve período optimista de la *belle époque,* empezaron a difundirse en la entreguerra. La histeria económica de 1929 fue el primer síntoma, al que siguió la última, hasta ahora, de las guerras civiles europeas. Esas ideas irrum-

75 *Perspectivas*... Madrid, Seminarios y Ediciones 1974. I, p. 15.

76 París, Presses Universitaires 1980. (Utilizamos la trad. española).

77 *La décadence*. París, Sirey 1964. El libro repasa la historia de la idea de decadencia.

78 *El fin del Renacimiento* (1980). Buenos Aires, Ed. Belgrano 1981. Pról. p. 5.

pieron abiertamente en el escenario con la revolución «inencontrable» (R. Aron) de mayo del 68. Esta revolución culturalista que, sacó a la luz el «malestar de la cultura» diagnosticado por Freud, se extendió rápidamente por la Europa ensimismada mezclada con el multiculturalismo. El multiculturalismo es una típica ocurrencia *made in U. S. A,* patentada en seguida en sus universidades como una gran novedad, no sin cierta mala conciencia típicamente puritana por el pasado esclavista, agitada por los medios de comunicación, no ajena al espíritu comercial y al espíritu de igualdad de la democracia, que excita las pasiones igualitarias.

El «carnaval de las culturas» (A. Pirinnçci) pareció al principio una curiosidad pintoresca. Su éxito prueba la profundidad de la crisis de Occidente, dando la razón a Spengler. Pues, por lo pronto, al enfatizar la igualdad de todas las culturas, es hostil al concepto ilustrado «civilización» como suavización de las costumbres y las maneras, que subrayaba la superioridad de la europea, sugiriendo la existencia de diferencias entre las civilizaciones existentes.

De hecho, los poderes públicos han hecho suyo el espíritu de aquella revolución y el multiculturalismo, y se habla ya sin tapujos por parte de los mismos gobiernos –por ejemplo, en Francia– de cambiar la civilización, igual que en los años jacobinos de la revolución francesa. Es una curiosidad más que protejan a estos efectos al islam, «una combinación del despotismo antiguo y la electricidad» (J. Molina). En el islam veía por cierto Rousseau en el último capítulo de *El contrato social*, la solución del problema teológico político. Es tal vez una de las causas de la preferencia, no exenta de temor, de los pacifistas gobiernos europeos.

De acuerdo con la distinción alemana entre cultura y civilización, para precisar, habría, pues, que preguntarse si el estado de la cultura es paralelo en este momento al de la civilización. El tema es muy complejo. Contando siempre con el azar, habría que determinar: ¿significa el predominio del culturalismo carnavalesco la muerte de la cultura europea? ¿Es coyuntural? Lo que está ocurriendo, que pone en peligro la herencia cultura tradicional, «fuente de seguridad» decía Guardini, ¿es independiente del gran cambio histórico estructural fuera de lo normal? ¿Es una de sus consecuencias?

Se habla hace tiempo de la inseguridad de la época, especialmente en Europa,[79] y la inseguridad no afecta ahora solamente a la política, sino, lo

79 Como si vislumbrase el éxito del nuevo culturalismo, escribía Fueyo en el Prólogo a *La época insegura* (Madrid, Ediciones Europa 1962) sobre «la línea declinante de la

que es mucho más grave, a la cultura. Si hasta la cultura se ha vuelto insegura, todo es incierto Y esto repercute en la civilización cuya debilidad en el caso de la europea y sus particulares culturas nacionales es evidente. ¿No será otro síntoma de la posibilidad de un nuevo tiempo-eje?

16. La pregunta sin respuesta

Al hacerse eco de *La pregunta de Anaximandro*, se preguntaba a su vez Heidegger en 1946[80],si no se estaría en vísperas de la transformación más colosal de la tierra y de la historia: «¿Nos hallamos ante el ocaso conducente a una noche que lleva hacia otra aurora?». Que la pregunta incluye la respuesta es un presupuesto del propio Heidegger. Pero ni Heidegger ni otros han aventurado una respuesta. Como una excepción, Díez del Corral anotaba ocho años después en *El rapto de Europa*: «la impresión de estar cambiando radicalmente, de abandonar una etapa histórica de la humanidad y de iniciar otra ignota y novísima, parece generalizada en nuestro tiempo»[81].

Según Heidegger, «el preguntar es la piedad del pensamiento». Y practicando la piedad, cabe preguntarse si el cambio histórico en curso no es siquiera el «final de la época moderna», tesis de un libro colectivo de 1985[82] en torno al hecho de que algo estaba pasando pero nadie acertaba a explicarlo. Entre tanto, las dimensiones del cambio tienen ya un alcance cuyas implicaciones, unas imaginables, la mayoría imprevisibles, hacen de él algo completamente diferente de los cambios históricos que estudian habitualmente los historiadores. Por lo pronto, al afectar claramente al mundo entero, confirma la afirmación de Jaspers. «De una forma o de otra, todos los pueblos de la Tierra están metidos en la tormenta», comenta Maalouf.

Tras un largo paréntesis desde que comenzara a avizorarse seriamente la tormenta incubada en el *pathos* de las dos postguerras –no han decaído el éxito y la difusión de la reacción inmediata de Spengler a la primera–, la crisis económica ha sido el detonante para que la literatura independiente o no comprometida vuelva a ocuparse cada vez más intensamente del porvenir de

---

inteligencia occidental»: «El síntoma último y mortal de la leucemia de la razón es el elocuente silencio de la inteligencia». «Todo lo irracional está siendo real»: «La voluntad burguesa de seguridad ha producido la época insegura por antonomasia».

80 Vid. *Sendas perdidas*. Buenos Aires, Losada 1960.

81 Madrid, Revista de Occidente, 2ª ed. 1962. 2, p. 58.

82 H. M. Baumgartner/B. Irrgang (Ed.), *Am Ende der Neuzeit? Die Forderung eines fundamentalen Wertwandes und ihre Probleme*. Würzburg, Könighausen u. Neumann 1985.

la civilización occidental, sobre todo en su parte europea. «¿Debe defenderse esta civilización, no sólo de las amenazas de tipo militar, sino también de los riesgos de disgregación causados por la expansión de los comunitarismos o por el mestizaje cultural?», se pregunta Philippe Nemo en un libro sobre los fundamentos históricos de la civilización europea, que no consideraba natural, sino eminentemente histórica, coincidiendo en gran medida con Díez del Corral, para quien era mucho más intensamente histórica que las demás: «La civilización occidental puede definirse en primera instancia, escribe Nemo, mediante el Estado de derecho, la democracia, las libertades intelectuales, la racionalidad crítica, la ciencia y una economía de libertad basada en la propiedad privada. Pues bien, nada de eso es «natural». Estos valores e instituciones son fruto de una larga construcción histórica»[83]. En 2014, la pregunta de Philippe Nemo es insuficiente. Hay que preguntarse qué queda o está quedando de todo eso, especialmente en Europa.

Schopenhauer, «el primer Buda europeo» (J. Fueyo), se había preguntado contra Hegel: «¿Espíritu? ¿Quién es ese mozo?». Es famoso el diagnóstico de Ludwig Klages en *Der Geist als Widersacher der Seele* (El espíritu contradictor del alma), cuyo primer volumen apareció en 1929: el espíritu se ha rebelado contra el alma. Parece, en efecto, como si el espíritu hubiese vencido y los gérmenes patológicos que portaba hayan enraizado en el alma de Europa y más débilmente en el resto de Occidente. La historicidad del espíritu que impulsó la civilización europea, una cultura alterada en vez de ensimismada para decirlo remedando a Ortega, está desapareciendo con su ensimismamiento en las ideologías deconstructivas, en la economía, el culto a la utilidad y a la técnica… y en la nada del estatismo.

17. ¿Historia o método?

Toda política es histórica y la politización que tiende a sumergir Europa en la nada, es la degeneración de la política en antipolítica: el fracaso de la política moderna obsesionada en erradicar el mal absoluto, en lugar de limitarse a curar los males concretos[84]. La Historia no es una *res nullius*. Reinhart Koselleck recordaba[85], que es un concepto moderno que funde la historia

83 *¿Qué es Occidente?* (2004). Madrid, Gota a Gota 2006. Intr., p. 11.

84 Vid. el ensayo de M. Revelli, *La política perdida*. Madrid, Trotta 2008. Cf. H. Jonas, *Op. cit.*Espec.IV, I.

85 *historia/Historia*. Madrid, Trotta 2004.

como conexión de acontecimientos con la historia como indagación histórica, ciencia o relato de la historia. De ahí la importancia concedida al «método» bajo la influencia del espíritu científico, que, se supone, se atiene escrupulosamente a los hechos. La Historia en que se inserta la histórico es lo contrario de la nada, pero la historicidad habría sucumbido –lo mismo que la política– ante el empuje del método científico. Una consecuencia es, decía Husserl casi al comienzo de la obra citada más arriba, que «las ciencias de meros hechos hacen hombres de meros hechos», que tal vez sobreabundan; o prevalecen.

El positivismo había puesto la historia política a la defensiva. Y como un eco de la *Methodenstreit* en Alemania entre los partidarios de las ciencias de la naturaleza y los de las ciencias del espíritu, se suscitó una discusión muy viva y muy significativa en los años sesenta del pasado siglo, entre quienes sostenían la superioridad comprensiva de la historia política y los partidarios de la historia social, entonces en auge. Influida por las ciencias sociales, la historia social privilegia los hechos cuantificándolos. La historia política en tanto historia cualitativa da en cambio un especial relieve a los acontecimientos, hechos que, a diferencia del hecho que afecta a un individuo, a varios o a grupos concretos, alteran la sensibilidad colectiva. Los acontecimientos como flexiones del tiempo, son en cambio transiciones que encuadran los contrastes.

Para quienes sostienen la superioridad de la historia de orientación cuantitativa, la historia social, los acontecimientos son también meros hechos aunque sean relevantes, como si el tiempo histórico fuese un *continuum,* igual que en la mayoría de las filosofías de la historia[86]. Lo que subyace en el fondo de este conflicto es la posibilidad o imposibilidad de predecir el futuro, que la historia cuantitativa aspira a dominar. El obstáculo es «la complicación intrínseca de la temporalidad. No podemos entender una sociedad en un momento del tiempo, porque su realidad –y por consiguiente su inteligibilidad– está constituida por la presencia del pasado y el futuro, es, decir, por la historia», como pensaba Gebser[87].

Los principales valedores de la historia social eran historiadores franceses agrupados en torno a la revista *Annales*, más deudores de Comte –*savoir*

86 Las filosofías de la historia continuistas, en las que descansa el positivismo historicista, hacen de la historia una esencia (Zubiri).La filosofía de la historia sólo es posible distinguiendo entre hechos y acontecimientos y articulando los hechos en los acontecimientos. De ahí el carácter interpretativo de la historia y que las síntesis históricas sean propias de la historia política.

87 J. Marías, *La estructura social.*I, 1, p. 21.

pour prévoir– o el estadístico Quételet, que de Marx, a pesar de lo que se creía entonces debido a la abrumadora presión de la propaganda marxista-leninista, que daba la primacía a la historia económica con la social como corolario indispensable, como una suerte de sociología que justificaba la revolución. Esta historia sugiere que es posible pronosticar el futuro mediante la extrapolación de los resultados materiales, las huellas de la acción humana, y manipular la historia para acelerarla. En cambio, como la política se centra en el presente, la historia política tiene que guiarse por la experiencia del pasado desrealizado.

Escribe Koselleck: «Si se prescinde de toda experiencia histórica, se puede decir que, o bien el futuro nos es completamente desconocido y entonces cualquier pronóstico se convierte en un juego de damas, cuyo resultado depende del azar; o bien hay, y habla en su favor la experiencia histórica, grados de mayor o menor probabilidad, que permiten prever la realidad por venir. Existen haces de posibilidades que, por separado o en conjunto, constituyen un indicio de las diversas oportunidades para su realización. Luego ha de haber un arte de la prognosis, que contenga reglas mínimas para su éxito»[88].

Método significa camino, y quien se entretiene demasiado en él, no llega o llega tarde a la meta; hasta es posible que se pierda en los senderos del bosque. La servidumbre al método perjudica al pensamiento, puesto que «el camino es un camino del pensar» (Heidegger). El cuantitativismo histórico exagerado, de por sí una técnica, al exigir la pureza metodológica reduciendo los hechos a los datos, se arriesga a perder de vista su meta prudencial. Es un típico cientificismo, una teología enmascarada diría Cavanaugh, que, utilizando ideológicamente la ciencia, renuncia a la verdad, la manera en que se conoce la realidad. «La generosidad desinteresada de la *mémoire savante* debiera contrapesar la innovación científica y técnica y mantener el sentido de la conveniencia y la medida en medio de las evoluciones económicas y técnicas», aconsejaba Marc Fumaroli[89].

18. ¿Método o verdad?

El método, ¿es la verdad o es sólo el camino más seguro según la experiencia para llegar a la verdad? Por lo pronto, cada cultura, cada civilización,

---

88 *Aceleración, prognosis y secularización.* Valencia, Pre-textos 2003, p. 78.

89 *L'Etat culturel. Essai sur une religion moderne.* París, É. de Fallois 1991. 8, pp. 251-252.

cada época, tiene, o prefiere, su método[90]. Caminar es moverse y la moción, con la probabilidad de alcanzar o no alcanzar la meta prevista, introduce lo imprevisto, el azar[91].

La caología o ciencia del caos[92], al tomar en cuenta que el movimiento desequilibra la situación, hace un lugar a considerar los *contrastes* que contiene el acontecimiento, cuya interpretación da acceso a la verdad histórica. Liberada así la historia de la dialéctica basada en la razón pura –que para Kant tenía seguramente una finalidad pedagógica y en Hegel y Marx está influida por la «matemática social» de Condorcet– por el reconocimiento de los contrastes en un sentido parecido al de Guardini, parece estarse decidiendo finalmente la controversia a favor de los partidarios de la prioridad de la historia política por su capacidad de síntesis. Decía Díez del Corral en el breve prólogo a *Perspectivas de una Europa raptada*, que el «gran tema común» a los estudios recogidos en ese libro sobre Europa consistía en que, «si debe ser considerado con todo rigor positivista, analizando la estructura y el funcionamiento de sus instituciones comunitarias, también debe ser considerado con visión imaginativa, escrutando lejanos horizontes, tanto del presente como del pasado o del futuro, y arriesgando hipótesis interpretativas sobre la abigarrada multitud de los datos»[93].

Sin dejar de prestar la atención debida a los hechos, la historia política hace hincapié en las flexiones de la historia, los acontecimientos, que son como las verdades de la historia al ser a la vez resultado y advenimiento de algo. A este respecto, se está empezando a reconocer la gran importancia paralela de la historia de la Iglesia en el mundo occidental, y la de las religiones en general, si se extiende el campo fuera de aquella órbita, para entender la historia. El poder configurador de la religión en la historia es inmenso y más

---

90 L. Duplessy ofrece una tipología: puede ser «intuitivo en la antigüedad o en Oriente, secamente deductivo en la Edad Media, de base geométrica en el siglo XVII, se ha hecho experimental y racionalista desde Bacon y Descartes, y para expresarse, el sabio usa ya el símbolo, ya el lenguaje matemático». *El espíritu de las civilizaciones*. Madrid, Taurus 1959.3. A, II, 53.

91 Vid., O. Marquard, *Apologie des Zufälligen*. Stuttgart, Reclam 1986.

92 La caología combina en cierto modo Parménides y Heráclito. Después de todo, el entenderse con movimientos, por señas, forma parte del lenguaje: el orden se oculta tras el desorden. Cf. G. Balandier, *El desorden. La teoría del caos y las ciencias sociales. Elogio de la fecundidad del movimiento*. Barcelona, Gedisa 1990.

93 Díez del Corral añadía: «sólo si nos proponemos combinar tales enfoques seremos fieles a nuestra condición intelectual e histórica; es decir, realista, de europeos»

profundo que el de la política o cualquier otra esencia, como las llama Julien Freund. La política depende la religión.

En lo que concierne a la historia occidental, «el desenvolvimiento político de Europa, ha escrito Pierre Manent, es solamente comprensible como la historia de las respuestas a los problemas planteados por la Iglesia –una forma de asociación humana de un género completamente nuevo–, al plantear a su vez cada respuesta institucional problemas inéditos, que reclaman la invención de nuevas respuestas. La clave del desenvolvimiento europeo es, dice Manent, *el problema teológico político*»[94].

Todo esto equivaldría a revisar buena parte de la historiografía contemporánea sobre Europa, al menos desde mediados del siglo XX, para plantearla de nuevo conforme a la tesis del historiador belga Henri Pirenne: hasta el siglo XVI, la historia había sido historia de la Iglesia y desde entonces es historia del Estado, pero haciendo de *pendant* o contrapunto entre sí, como contrastes.

La historia sintética, articulada por los acontecimientos, frente a la historia «total», que es lo que hay detrás de esos conflictos historiográficos, privilegiaría seguramente el conflicto permanente entre oligarquías; lucha o conflicto que, a causa de la ley de hierro de la oligarquía no ha desaparecido ni desaparecerá en el estado de democrático de la sociedad, como pretende románticamente el modo de pensamiento ideológico, de naturaleza progresista, que sustituye la verdad de la realidad por la utopía, en el mejor caso, una verdad sin contenido[95]. La historia como una lucha entre oligarquías, un concepto político, es más exacta y omnicomprensiva que la de orientación determinista de lo histórico, a fin de cuentas un cientificismo, por parte de la historia social o la económica mecanicista de la lucha de clases.

19. La democracia descendente

¿Es la democracia, o lo que sin precisar se llama así, la causa del descenso

94 *Histoire intellectuelle du liberalisme*. París, Calmann-Lévy 1987. Avant-propos, pp. 19-20. «Decir de la Iglesia misma que es un tipo de política, es ver a la Iglesia como una alternativa el poder del Estado». W. T. Cavanaugh, *Op. loc. cit*. 5, p 29. Cf. A. Müller-Armack, «Über die Macht des Glaubens in der Geschichte». En *Religion und Wirtschaft. Geistsgeschichtliche Hintergründe unserer europäischen Lebensform*. 2 ed. Stuttgart, Kohlhammer 1981.

95 Vid. D. Negro, «La ley de hierro de la oligarquía». *Anales de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas*. Nº 90 (2013). H. Jonas dedica una extensa parte del libro citado a la utopía como manera de eludir la responsabilidad.

de Europa, que no es por ahora hundimiento, o de su ensimismamiento? A Steingart, le interesa menos el problema histórico y sociológico de las oligarquías que el de la explícita oligarquía concreta del Estado de Partidos, un síntoma sumamente indicativo del estado de cosas, como lo fue en otro tiempo la teoría de Carlos Marx, que, aplicando el criterio de la falsación de Popper, no deja de ser acertada salvo en su pretensión absolutista. Marx sabía que «la potencia del gobierno no flota en los aires», pero, fascinado por la industrialización, redujo esa potencia a la economía.

El Estado de partidos sedicentemente democrático dominante en Europa, plantea el problema de la oposición entre el estado social democrático y el aristocrático debido a la inexorable ley de hierro de la oligarquía, que tampoco menciona el historiador inglés Ferguson, aunque esté implícita en su discurso. Debido a la descomposición de los que llama Ferguson los cuatro pilares del medio milenio de hegemonía de Occidente, el capitalismo, el imperio de la ley, la sociedad civil (¿qué es la sociedad civil?) y la democracia, está entrando según él en un estado estacionario parecido al descrito por Adam Smith: «sus «leyes e instituciones», afirma Ferguson, degeneran hasta el punto que todo el proceso económico y político está dominado por una élite orientada a la búsqueda de ingresos»[96].

De hacer caso a Stuart Mill, para quien en el estado estacionario sólo progresaría la cultura, a eso se debería también, y no sólo a las necesidades de la propaganda, el desmedido fomento del culturalismo por el Estado Cultural, para el que cualquier novedad es un hecho cultural democrático, aunque sea absurdo.

Como la ley de hierro es una constante –Fernández de la Mora decía que es la ley trascendental de la política– todo gobierno es oligárquico. Siendo esto así, lo que caracteriza negativamente a las oligarquías es que aprovechen la democracia para apoderarse del mando a fin de beneficiarse ilimitadamente instrumentalizando el Derecho, que es la lógica del orden social. «La «docilidad» de una sociedad respecto al Estado puede significar dos cosas completamente distintas: la «entrega» de una sociedad dividida, disociada, desmoralizada, a una fuerza coactiva que ni siquiera necesita ser realmente muy grande, o bien la adecuación entre una sociedad sana y enérgica y un Estado que no es sino el instrumento rector y ejecutor a la vez de la pretensión auténtica de esa sociedad»[97].

96 *Op. cit.* Concl., p. 181.

97 J. Marías, *La estructura social*. VI, 41, pp. 252-253.

La detallista legislación oligárquica destruye el elemento estructural fundamental del estado social democrático: atomizando las sociedades reduce las clases medias a una suerte de servidumbre voluntaria, y paraliza a los pueblos. «Es verdad, decía La Boétie, que al principio se sirve forzado y vencido por la fuerza. Pero los que vienen después sirven sin pesar y hacen gustosamente aquello que sus antecesores habían hecho por coacción»[98]. En vísperas de la primera Gran Guerra, Hilaire Belloc había entrevisto que Europa se encaminaba hacia el Estado Servil[99]. Y Wittfogel estudió en 1957 *El despotismo oriental*, inspirado en las ideas de Marx sobre ese modo de producción[100].

20. ¿Construcción? ¿De qué?

Cabría añadir: ¿y para qué? Al terminar guerra civil europea de 1939, la cuarta cronológicamente si se cuentan las guerras de religión en la primera mitad del siglo XVII y las napoleónicas (hay quien considera también una guerra civil europea la Guerra de los Siete Años, entre 1757 y 1763), Europa y el mundo en general se dedicaron a construir la realidad social bajo la dirección de los gobiernos. Esto dio lugar al «mito del desarrollo como síntesis moral de la época», «la elefantiasis del bienestar», decía Jesús Fueyo, en oposición al natural crecimiento orgánico, acumulativo, histórico. A pesar de la guerra fría, no sólo se recuperaron económicamente las clases medias maltratadas por la guerra de 1914, sino que se extendieron y prosperaron. En los años cincuenta se recuperó el nivel económico de 1913 y se consideró en general «una suerte de milagro», dice Tony Judt, el período entre 1945 hasta 1975[101].Parecía que bajo la dirección técnica de los Estados, a la que se había habituado casi todo el mundo durante esas guerras, la política económica y social iba a realizar el sueño de Saint-Simon sacando el dinero de *la nada*. Floreció entonces «la idea de que quiénes están en el poder, empeñados en programas de ingeniería social en representación de personas que ignoran lo que es bueno para ellas, saben lo que más conviene». Lo peor no es que floreciese, sino que el éxito obtenido no la dejó marchitar y se consolidó como un

98 *Discurso de la servidumbre voluntaria*. Madrid, Trotta 2008. [10], p. 36.

99 *El Estado Servil*. Madrid, El Buey Mudo 2010.

100 *Despotismo oriental: estudio comparativo del poder totalitario*. Madrid, Guadarrama 1966.

101 *Algo va mal* (Madrid, Taurus 2011. 2, p. 59). El optimismo influyó hasta en el Concilio Vaticano II, haciendo creer a buena parte del clero que su *misión* consiste en promover la realización del Reino de Dios en la tierra.

forma mentis inspirada por el dinero[102]. «Poderoso caballero es don dinero», un medio que, convertido en fin, «mata», acaba de decir el Papa.

Peter L. Berger y Thomas Luckmann teorizaron sobre esa «construcción social de la sociedad» en un libro famoso, no, por cierto, sin una prudente «reserva» sociológica[103].

Hacia 1975 pareció interrumpirse el milagro por un amago de crisis debido a la inflación, llegando a pronosticarse dictaduras como la única solución[104]. La implosión de la URSS en 1989 eliminó el peligro, más bien el temor, diría Aron, de que la guerra fría se convirtiera en caliente, calmó la situación y restauró la confianza en que se volvía a la normalidad. «La desaparición de la guerra fría marcaba la apoteosis de una Razón que se hacía cargo del nuevo orden mundial y lo estabilizaba en la paz, por la paz y para la paz»[105]. El tren del progreso seguía la marcha hacia su destino final: *die wahre Demokratie* de Carlos Marx (que hoy sería un incrédulo de sí mismo). La fe en la democracia empezó a parecerse intensamente a la fe religiosa[106].

Como si fuera una contestación al libro de aquellos merecidamente reputados sociólogos, Ian Hawking, filósofo de la ciencia que apela expresamente al sentido común, una tendencia que parece volver a afirmarse, o por lo menos a reivindicarse en vista del estado de cosas[107], publicó en 1999 *¿La construcción social de qué?*, en el que cargaba escépticamente el acento en el qué[108]. ¿Se ha construido algo? Cabría añadir, ¿se ha construido o se ha deconstruido? No es extraño que apareciese el postmodernismo encomiando

---

102 T. Judt, *Ibidem*. 3, p. 86.

103 «Podría decirse que la apreciación sociológica de la «realidad» y el «conocimiento» se ubica a cierta distancia intermedia entre la comprensión del hombre de la calle y la del filósofo». *La construcción social de la realidad*. Buenos Aires, Amorrortu 1968. Intr. p. 14.

104 Vid. entre otros, P. C. Martin, *Cuando llega la bancarrota del Estado* (Ed. original 1983). Barcelona, Planeta 1985. Casi diez años antes, denunciaba J. Eick la presión de la ideología, de los enemigos de la realidad, de los grupos egoístas, de las tácticas políticas sobre el poder político, como la causa de la posible ruina del Estado con las subsiguientes consecuencias. *Wie man eine Volkswirtschaft ruiniren kann. Die wirtschaftspolitischen Irrtümer unserer Tage*. Frankfurt, Societäts-Verlag 1974.

105 A. Glucsksman, *Occidente contra Occidente*. 6, p. 155.

106 Vid. D. Negro, «Desmitificación de la democracia». *Razón Española*. Nº 183 (en.-feb. 2014).

107 M. Crapez, *Défense du bon sens ou la controverse du sens commun*. París, Éds. du Rocher 2004.

108 Barcelona, Paidós 2001.

la deconstrucción en un ambiente laicista en el que había prosperado el movimiento global *New Age*, muy afincado en Estados Unidos, sin más doctrina concreta que una vaga espiritualidad fundamentada en el anuncio del final de la era de piscis –coincidente aproximadamente con la era cristiana–, el comienzo de la de acuario y la necesidad de aventar los restos de aquella[109].

Se ha construido y se ha deconstruido. Lo deconstruido ha sido por lo pronto el espíritu del orden político europeo establecido en la paz de Westfalia (1648). Vigente hasta la revolución francesa y las guerras napoleónicas, lo restauró el tratado de Viena de 1818, origen de la Santa Alianza, a la que contrapuso por cierto Norteamérica la doctrina Monroe. El tratado de Versalles (1919), de hecho un *diktat* del pacifista presidente Wilson, lo arruinó definitivamente.

El estatismo, una causa de la desintegración de las culturas y la desaparición de las civilizaciones, sustituyó el sentido del orden interestatal. Como las ideas tienen consecuencias, la frase del economista sueco Gunnar Myrdal (1898-1988), citada por Judt[110], recomendando a su gobierno institucionalizar la responsabilidad del Estado de «proteger a las personas de sí mismas», sintetiza el espíritu del nuevo orden europeo. La idea tuvo gran aceptación. Políticos y «expertos» ofician hoy de *pouvoir espirituel* y la burocracia de *pouvoir temporel.*

21. La transparencia del orden político

La definición de la política como «la piel de todo lo demás» es una de las felices expresiones de Ortega. Coincide con Carl Schmitt en que lo Político no tiene ninguna sustancia propia, puesto que no designa ningún campo mate-

109 A pesar de su enorme difusión, se presta poca atención a este movimiento, de trasfondo nihilista, por la dificultad de encuadrarlo ideológicamente. Vid. entre otros, M. Ferguson, *La conspiración de Acuario*. Madrid, América Ibérica 1994. R. Berzosa Martínez, *Nueva era y cristianismo. Entre el diálogo y la ruptura*. Madrid, BAC. 1995. M. Á. Sánchez Carrión, *La Nueva Era: ¿sacralización de lo profano o profanización de lo sagrado?*. México, Universidad Iberoamericana 1999. M. Guerra, *100 preguntas sobre la» New Age/Nueva Era». Un catecismo no elemental*, Monte Carmelo, Burgos 2004. V. Merlo (2007). *La llamada (de la) Nueva Era*. Barcelona, Kairós 2007. Aparte del cientificismo, en *New Age* confluyen elementos de la *apokatástasis*, el gnosticismo y el ebionismo. En este momento, despierta gran expectación una película sobre *Noé,* una condensación anticristiana, típica de Hollywood, de los tópicos de Nueva Era.

110 *Algo va mal*. 2, p. 80.

rial propio. «Lo «político» puede extraer su fuerza de los más diversos sectores de la vida humana, de contraposiciones religiosas, económicas, morales o de otro tipo; no indica, en efecto, un área concreta particular, sino sólo el *grado de intensidad* de una asociación o de hombres, cuyos motivos pueden ser de naturaleza religiosa, nacional, (en sentido étnico o cultural), económicas o de otro tipo y que pueden causar, en diferentes momentos diversas uniones y separaciones»[111].

Que un asunto se convierta en político depende, pues, de la *intensidad* con que afecte a la opinión. Suele ocurrir cuando el Derecho no puede resolver el conflicto restableciendo el equilibrio social. Entonces interviene la política, que, «en rigor, escribe Fernández-Carvajal, no tiene sustancia propia». Su objeto formal es «las ultimidades sociales»: «*el elenco de las cuestiones o problemas máximamente graves y últimos afectantes a la convivencia humana*»[112]. Es un momento muy peligroso, que pueden aprovechar los demagogos para excitar emotivamente a la opinión.

Al no tener objeto propio, es imposible reducir lo Político a una esencia[113]. Descansa en tres presupuestos: lo público y lo privado, el mando y la obediencia, el amigo y el enemigo, estudiados por Freund en la segunda parte de *La esencia de lo político*. Justamente por eso, lo Político y la política constituyen una excelente introducción a lo que subyace al orden político, el espejo del orden social. De ahí el interés del modestamente metapolítico libro de Steingart para abordar la cuestión del cambio cualitativo, que podría haberse estado gestando en el seno de un ciclo histórico cuyas posibilidades se habrían agotado, a juzgar por los signos que sugieren nuevas expectativas balbuceantes. Se trata de algo más que del fin del Renacimiento, de la época perpectivística.

El periodista de *Der Spiegel* había publicado en 2009, aniversario de los sesenta años del establecimiento de la democracia en Alemania, *Die gestohlene Demokratie* (La democracia robada)[114]. Robo que podría incluirse en el catálogo de los bienes sustraídos legalmente desde el siglo XX por el poder político de los Estados a la sociedad en el mayor latrocinio de la historia, pre-

111 *El concepto de lo político*. 4.

112 «La política viene, pues, definida por la extremosidad y singularidad atribuida a las situaciones, no por la región o ámbito de la realidad social donde emerjan». *Op. cit.* P. 161.

113 *La esencia de lo Político*. Madrid, Editora Nacional 1968. 13.

114 Munich/Zurich, Piper 2009. Steingart reitera argumentos del publicado también en marzo del mismo año, *Die Macht Frage. Ansichten eines Nicht Wählers,* en el que observa, que el partido comunista chino cambió más en 1970, que los partidos alemanes en toda su existencia.

textando la modernización –cambio de estructuras–, la democratización y el desarrollo vía impuestos e inflación, un impuesto oculto, y las numerosas obligaciones que imponen los gobiernos con diversos pretextos securitarios, naturalmente buscando siempre el bienestar de los gobernados. Steingart denunciaba en este libro *die Demokratie von Oben*, «la democracia desde arriba» de los partidos políticos alemanes, alejados del pueblo, y recomendaba la abstención en los comicios que iban a tener lugar ese mismo año, en los que la participación electoral retrocedió moderadamente[115].

Como una continuación de *La democracia robada,* en *Das Ende der Normalität* examina el trasfondo de la situación a través del prisma político. El parágrafo segundo titulado *Eine neue Spezies Mensch entsteht* (surge una nueva especie de ser humano) –inconfundible con el hombre nuevo de las ideologías[116] o el último hombre de Nietzsche–, sugiere también cierta influencia de Alfred Weber, quien había planteado un tema semejante en *Der dritte oder der vierte Mann. Von Sinn des geschihtlichen Daseins* (El tercer o el cuarto hombre. Sobre el sentido del ser histórico)[117].

Steingart simboliza el origen de la nueva especie posible del ser humano en el hecho de que, para muchos hombres no significan hoy nada ni la casa familiar, ni el lugar de trabajo ni la Iglesia. «La casa de los padres se vende, el lugar de trabajo deviene un empleo, la Iglesia sólo posee para muchos una significación decorativa», como, recuerda, «lamentó hace poco el Papa Benedicto XVI en una entrevista». ¿Una situación de desenraizamiento a lo Simone Weil?

Todas las instituciones están en crisis, incluida la Iglesia, que, por necesidad, empieza a ver la situación como una grave crisis cultural y antropológica. La reciente exhortación del papa Francisco *Evangelium gaudium* (54) atribuye la crisis a «los mecanismos sacralizados del sistema económico imperante». Sacralización correlativa a la de la política. ¿*Back to the basis*? ¿*Ritornare al segno*?

Los dos libros de Steingart son un buen pretexto para abordar el tema del tiempo-eje como una posibilidad histórica. En su sencillez, parecen des-

---

115 En 1951 decía Ernst Jünger: «¿Por qué votar, es decir, elegir, en una situación en que ya no queda elección? La respuesta al ofrecerle a nuestro votante la papeleta de voto, es que se le da la ocasión de participar en un acto de aclamación». *La emboscadura*. Barcelona, Tusquets 1988. P. 23.

116 Cf. D. Negro, *El mito del hombre nuevo*. Madrid, Encuentro 2009.

117 Munich, Piper 1963. El hermano de Max Weber advertía para evitar equívocos, que el cuarto hombre no es un superhombre, sino algo que «permanece (*steht*) en la luz de lo eterno».

cribir las condiciones materiales, debidas en buena parte a la técnica, de un nuevo amanecer histórico, que podría anunciar una nueva era o una nueva época, pero también un gran salto que situaría la historia de la humanidad en un nuevo nivel. Después de todo, «la historia es producción y realización de concretas y concatenadas posibilidades»[118], a partir de la vida colectiva, de un «nosotros». Y Europa, escindida espiritualmente en su interior, sin estar en una ostentosa decadencia, está muerta como civilización, diagnostica Steingart. Concepto el de civilización, que, como es sabido, suelen distinguir los alemanes de cultura, palabra de contenido espiritual como resultado de la formación, *Bildung*, la manera de dar una figura, mientras la civilización viene a ser el producto o aspecto material de la cultura, reflejando por tanto el estado de esta última. Si, como pensaba Romano Guardini, ««cultura» significa que las realidades de la naturaleza penetran en la esfera de la libertad y reciben allí una potencialidad de nuevo cuño», la civilización, que es su aspecto pragmático, constituye el producto de la potencia de la libertad para generar nuevas posibilidades de acción[119].

22. La democracia provisional

Si lo que sugieren los libros de Steingart se limitase a que la democracia política, o sea, la democracia como forma de gobierno, está agonizante, en estado comatoso o muerta,[120] la trascendencia del hecho es muy relativa. Por muchas bondades que la adornen, ninguna forma concreta de orden político, de gobierno o de régimen es inmortal: son todas mortales. La democracia griega –la ateniense–, que fue durante mucho tiempo para los europeos el modelo de la democracia *política* –uno de los vicios originarios de la demo-

---

118 L. Díez del Corral, *El rapto*... IX, p. 396.

119 *El ocaso de la Edad Moderna* (1950). Madrid, Guadarrama 1962. P. 114. (Ed. posterior con el título *El fin de la modernidad*, que incluye *Quien sabe de Dios conoce al hombre*. Madrid, PPC 1995. A. López Quintás presenta ambas ediciones.

120 Cf. J. Keane, *The Life and Dead of Democracy*. Nueva York/Londres, W. W. Norton & Co. 2009. Keane lo atribuye a que está viciada desde sus orígenes, debido en buena parte a que los sistemas representativos favorecen la instalación de oligarquías en el poder. De acuerdo con la ley de hierro, esto es normal. El problema es que, paradójicamente, convierten el sufragio universal en el enemigo de la democracia política y del estado social democrático, fenómeno advertido por los partidarios de la democracia orgánica frente a la inorgánica de un hombre un voto. La peor solución en este sentido es el Estado de Partidos, pues la estructura estatal favorece la perpetuación de las oligarquías.

cracia occidental al tomarla como mito fundador–, se dio en el estado social aristocrático y los mismos griegos sabían perfectamente que no escaparía a la ley de la *anakyklosis*. «Mientras el hombre sintió su propio caminar en el tiempo como un eterno volver hacia los principios, un ciclo perenne, las quiebras, las caídas, se le antojaban puntos fugaces y pasajeros, bajos en el camino circular que inevitablemente lleva a recomenzar la andadura»[121]. Creían que la democracia acabaría degenerando inevitablemente en formas demagógicas del gobierno previas a su disolución en la anarquía, para recomenzar el ciclo partiendo de una dictadura o monocracia. Para impedirlo, inventaron la forma mixta de gobierno[122], que llamaba Ortega irónicamente la triaca máxima de la política.

Cronos devora a sus hijos: en la historia, está todo en movimiento y hay que aceptar como algo natural la posibilidad de que la democracia política, en Europa puramente nominal salvo algunas excepciones, fallezca algún día. De hecho, hay muchos enterradores aguardando que se celebre el funeral. Bastantes de ellos ciertamente sin saberlo, o creyendo que trabajan a favor de *die wahre Demokratie*, o de la democracia «avanzada», expresión bélica que nadie sabe ni puede saber qué significa; es una expresión de la erística, que apela a las emociones, más que de la retórica como lógica de la política[123]. Si desapareciera la democracia política existente, cabe esperar que, si no desaparecen también sus supuestos, resucite de sus cenizas como el ave Fénix.

Sin embargo, la descripción de Steingart es un buen indicador de que algo así puede estar pasando. Si el fin de la normalidad es un síntoma de lo que sucede, apunta al regreso al estado aristocrático de la sociedad. Sería una involución histórica gravísima, pero posible. Por una parte, el estado social

---

121 F.J. Conde, *Sobre la situación actual del europeo*, p. 6.

122 Vid. E. Gallego, *Soberanía clásica y libertad política. La idea de Constitución mixta de monarquía, aristocracia y democracia en el pensamiento occidental*. Madrid, Ciudadela 2009

123 Atendiendo a los hechos, tal vez quiera significar lo que dice Judt: «El desempleo masivo –que en el pasado se consideraba una patología de economías mal gestionadas– está empezando a parecer una característica endémica de las sociedades avanzadas». *Algo va mal*. 5. p. 189. El paro masivo es imputable en gran parte a la técnica al haberle cedido su lugar la economía *política*, cuyo objeto son los bienes creados por el hombre, en parangón con la economía eclesiástica que hace referencia a las obras de Dios. «A pesar de los esfuerzos recientes de los economistas para distinguir *ciencia* y *técnica* económica, para definir y situar barreras, la técnica económica constituye hoy la sustancia del pensamiento económico», escribía Jacques Ellul en *El siglo XX y la técnica*. Barcelona, Labor 1960. I, p. 15.

democrático jamás ha sustituido hasta ahora completamente al aristocrático –quizá no se consiga nunca–, en Europa instalado en el Estado, a pesar de que los independentistas norteamericanos proclamaban una «verdad autoevidente» la igualdad natural. Por otra, cabe citar retrocesos tan flagrantes, relativamente recientes en el inconsciente y el consciente colectivos, como el bolchevismo y el nacional-socialismo, de los que quedan muchos restos. Es un indicio, apuntado por sociólogos y economistas –los «politólogos» suelen estar a otras cosas–, el rápido distanciamiento de las clases dirigentes, quizá más bien ya estamentos, del resto. Una causa principal es algo paradójicamente, la obsesión igualitarista[124] por conseguir que la democracia política refleje exactamente la democracia social, el gran peligro denunciado por Tocqueville, que es hoy una causa principal de la anormalidad.

23. Las dos formas de instalación social

Las formas son el resultado de la acción de la comunidad sobre sí misma y la instalación el modo de estar que connota estabilidad en el sentido de vivir habitualmente[125]. Comte definía el estado social o estado de la sociedad por la intrínseca unidad de las ideas entre sí en la que convergen los hombres de una sociedad. Convergen y en cierto modo consienten, dice Conde. Es la unidad que hace posible la convivencia. Como sistema de ideas tiene el «consenso» de todos. Cualquier disconformidad aislada no afecta al consenso, que implica que se consiente. No implica sólo un estado de espíritu subjetivo, sino la pertenencia a un «estado social objetivo». El consenso social es un estado de espíritu; un fenómeno espontáneo de la sociedad en el que se está. «Los estados sociales tienen objetividad propia. No son conjuntos de ideas yuxtapuestas, sino sistemas de ideas, articulación de contenidos habituales. Son «estados» propiamente dichos», unidades organizadas formando un verdadero régimen, que rige a la sociedad[126].

124 Jünger veía el origen material del espíritu igualitario en Europa, además de en la aplicación de la pólvora a las armas de fuego, que puso fin a la figura del caballero (Don Quijote, el caballero de la Triste Figura), en el descubrimiento de la imprenta, que difunde los conocimientos. «El igualitarismo no es consecuencia del desarrollo técnico, sino que comparte el mismo denominador común: la creciente hambre de saber». *La tijera*. 188.

125 «La instalación es la forma empírica de radicación en la vida humana como realidad radical». J. Marías, *Antropología filosófica*. Madrid, Revista de Occidente 1970. XI, p. 106.

126 F. J. Conde, «El «giro» positivista en la mentalidad política moderna». I, e), p.

Históricamente, las colectividades humanas, por lo menos las que han alcanzado cierto nivel, se han instalado en las dos grandes formas del estado de la sociedad descritas por Tocqueville como el estado social aristocrático y el estado social democrático.

La desigualdad natural ha sido normal durante milenios. Entre otras causas porque, aparte de diferencias étnicas, religiosas o jurídicas, esa misma desigualdad impedía la movilidad social. Las culturas y civilizaciones antiguas se fundaban en la existencia de categorías de hombres y en la esclavitud de hecho y de derecho. Aristóteles daba por supuesto que había hombres esclavos por naturaleza. El otro gran modo de instalación, el estado democrático de la sociedad, ha sido mucho menos común: regido por el principio de la igualdad natural, empezó a configurarse lentamente por primera vez en la historia universal en Europa, en medio de aquel estado ancestral de la humanidad.

La esclavitud ha desaparecido en su sentido antiguo. Pero siguen coexistiendo ambos estados o situaciones sociales. Salvo una ahistórica fe ciega e irracional en que el estado democrático de la sociedad es irreversible, y en el progreso inexorable hacia la democracia política perfecta –un argumento habitual en las disputas por el poder y en la propaganda–, nada garantiza que llegue a prevalecer definitivamente el estado social democrático, que el aristocrático-oligárquico no elimine al democrático o que no tengan que convivir. Por lo pronto, ambos estados o situaciones no se identifican con las formas del gobierno. Aquellos son históricos y pre-políticos, presupuestos de lo Político y la Política; éstas, tipos políticos abstractos y universales. Independientes del estado de la sociedad, pueden darse en cualquiera de ellos.

La democracia política consiste en las reglas de juego formales que regulan la actividad del gobierno. Jean Baechler ha demostrado la existencia de muchas formas de democracia, la mayoría de ellas en el estado aristocrático de la sociedad. El éxito de la revolución francesa, una revolución de la clase media con su específica connotación de *bourgeoisie*[127], se debió a su intención

241. El «consenso político» en boga es una falsificación del consenso social natural. Sobre el consenso, A. García-Trevijano, *La teoría pura de la República*. Madrid, El Buey Mudo 2010. I. Reed. en tres volúmenes. Pozuelo de Alarcón, Editorial MCRC 2016.

127 La burguesía sustituyó a la monarquía y a la aristocracia decadente como el estamento dirigente. Eso dio lugar a las luchas de clases al quedar excluidas las demás. La revolución perpetuó así, formalmente, el estado aristocrático de la sociedad, sustituyendo la aristocracia por la oligarquía burguesa. Eso, unido a la experiencia directa de Marx de la Monarquía de Julio (1830-1848), en que la gran burguesía subió al poder, le llevó a interpretar la historia en función de la lucha de clases en lugar de lucha entre las oligarquías.

de abolir, aún más que la monarquía y la aristocracia cortesana, ese estado social cuyo aspecto visible eran estas últimas. El teólogo luterano Hegel la saludó como la reconciliación del cielo y la tierra[128].

24. ¿Involución al estado social aristocrático?

En el epitelial orden político, q*uid quid latet apparebit, y* el diagnóstico de Steingart sobre la salud de la democracia política, más que preocupante es inquietante, pues, lo que dice de Alemania, la nación europea que aparenta resistir mejor la crisis, puede aplicarse a las demás naciones. La democracia no estaría en descenso: lo que queda de ella o de su apariencia está desapareciendo o, sencillamente, no existe. La importancia del diagnóstico es empero mucho mayor que el declive o desaparición de la democracia política. Un asunto muy interesante considerado en sí mismo, o sea, políticamente, de mínima trascendencia en el contexto del gran cambio histórico en marcha, precisamente por ser político. Lo que importa es lo que late, la crisis cultural y antropológica que comenzó con la revolución francesa, en la que empezó a ponerse en cuestión la naturaleza humana[129].

Si se relaciona el retroceso o inexistencia de la democracia política en Alemania tal como lo expone Steingart, con los hechos que están sucediendo, puede ser el indicio, síndrome o anuncio de algo mucho más grave que una mera crisis política: un retroceso o involución de la democracia entendida como el estado normal de la sociedad. Pues este estado o situación histórica es el resultado de un largo proceso que, como explicó irrefutablemente Tocqueville, comenzó en el fondo de la Edad Media a medida que se difundía el cristianismo afirmando por primera vez como una verdad universal la igualdad constitutiva y constituyente de todos los hombres expresada como

---

128 Según Baechler, las razones serían tres: «el hombre está concebido naturalmente para vivir en democracia; viviendo en democracias, el hombre maximiza las virtualidades de su ser; históricamente, los hombres han comenzado a vivir en democracias...». «...las no-democracias no son solamente segundas en el tiempo, sino que suponen, como el título de su condición más general de posibilidad, una coacción excesiva y que esta posibilidad no haya podido desenvolver todas sus virtualidades más que por la violencia. Las no-democracias no son solamente segundas en el tiempo, sino que han debido serles arrancadas (*arrachées*) a los hombres por algunos». *Démocraties*. París, Calmann-Lévy 1985. Rem. Lim., pp. 20-21.

129 Vid. X. Martin, *Nature humaine et Révolution française. Du siécle des Lumières au Code Napoléon*. Bouère, Dominique Martin Morin 2002.

igualdad jurídica[130]. Las clases sociales son modos de instalación en la vida colectiva y en esa época empezaron a formarse clases medias independientes, que son la sustancia de las naciones, a medida que penetraba en las conciencias el principio de la igualdad por naturaleza de todos los seres humanos.

Duplessy ofrecía esta definición de la civilización: «una civilización es el equilibrio inestable obtenido en una familia completa de formas que elabora o toma prestada la comunidad, según una concepción de vida que le es propia, para realizar su ser físico y espiritual, buscando en él, en diversas medidas, la grandeza, la belleza, la seguridad, la felicidad»[131]. Y todas las formas de los ámbitos pragmáticos de una civilización, en este caso la occidental –la Economía, la Política, el Derecho, la Moral y la Ética, el Arte, la Religión, la Filosofía, la Ciencia y la Técnica occidentales, la misma Conciencia Histórica y hasta el Lenguaje–, están cada vez más desinstaladas en la estructura y la mentalidad, en síntesis, en el espíritu resultante del proceso hacia el estado democrático de la sociedad.

25. ¿Globalización, occidentalización o qué?

En efecto, además de la democracia política, la situación o estado democrático de la sociedad está retrocediendo en Occidente. Las clases altas, tienden de suyo al cosmopolitismo y, aliadas internacionalmente por la «globalización», se benefician de la prolífica legislación. Su distancia con el resto de la población ha aumentado y sigue aumentando enormemente, mientras el estatismo dificulta, impide o prohíbe la movilidad social. De hecho, son los grandes beneficiados de la crisis actual.

En la práctica, la democracia política se circunscribe cada vez más a los privilegiados a través del consenso entre ellas. Salvando las diferencias de tiempo y lugar, igual que en la antigua Grecia. Hasta se podría decir lo mismo *cum grano salis* de Norteamérica, la patria de la democracia moderna, cuya política exterior se rige por el principio, tomado del ingenuo derecho natural racionalista, *to save the world for democracy*. No obstante, a pesar de estar controlados por numerosas agencias de seguridad política y por el fisco, sin-

130 R. Stark remonta el origen del estado social democrático al Imperio Romsano. Vid. *El auge del cristianismo*. Barcelona, Andrés Bello 2001. *La expansión del cristianismo. Un estudio sociológico*. Madrid, Trotta 2009. *The Victory of Reason. How Christianity led to Freedom, Capitalism and Western Success*. Nueva York, Random House 2006.

131 *Op. cit.* 10, I, p. 274.

gularmente por el controlador impuesto de la renta, son mucho más libres que los europeos[132].

En contraste con Europa, uno de los efectos del rapto consiste en que, simultáneamente a la decadencia de la democracia europea se registra un crecimiento de las clases medias en los países no occidentales, así como en otros países occidentales de escasas clases medias, como ocurre en buena parte de Hispanoamérica. La estructura clasista de ese mundo se está acercando a la de Occidente.

La respuesta corriente para explicarlo es la difusión universal de la ciencia aplicada, la técnica y las ciencias sociales. Otra forma de ver esa globalización es como un nuevo impulso neocolonizador europeo, que, dirigido sin rumbo por el imperialismo democrático desde el origen de Norteamérica como Gran Espacio, controla la información, las finanzas, la economía y los *media*. Es lo que cree el islam combativo, o lo que dicen sus propagandistas.

Con todo, es seguramente más decisivo el hecho incontrovertible de que el cristianismo, en crisis en Occidente, y en claro retroceso en Europa –sobre todo las versiones protestantes; «religiones fósiles» decía ya Chesterton–, se ha «globalizado». Está por ver si definitivamente: las dos orillas del Mediterráneo eran cristianas hasta que se impuso el islam, su gran competidor, que acabó poniendo pie en Europa sudoriental. Sin las victorias de Poitiers (752), Las Navas de Tolosa (1212), el Imperio Austro-húngaro en Occidente y la barrera rusa en Oriente, Europa pudo haber sido musulmana. El islam cayó luego en un letargo interrumpido por el espíritu conquistador de los turcos: contenidos en Lepanto (1571), no lo fueron definitivamente hasta el sitio de Viena (1683).

Obviamente, ni las clases medias ni la democracia son un requisito o exigencia del cristianismo, que no es propiamente una religión sino una fe: la fe en que Cristo es el Hijo de Dios. Pero quienes forman parte del Pueblo de Dios, se sienten iguales entre sí sin perjuicio de las diferencias sociales, aunque sean injustas. Y, de hecho, allí donde ha penetrado bajo diversas formas, por muy desfiguradas que sean, por ejemplo, a través de las ideologías, tien-

---

132 Los datos son conocidos. Una buena síntesis en N. Ferguson, *Op. cit.* Ferguson transcribe un fragmento muy elocuente de un reciente discurso del presidente Obama, que merece la pena leer. Por otra parte, un problema de la política exterior estadounidense es que adolece de categorías políticas. Son un peligro «las úlceras sangrantes que debemos a las ideas de los filántropos norteamericanos». Jünger, *Diario (1965-1970)*. P. 575-576. Irak, Afganistán, Libia... ideología de género, religiones a la carta...

den a formarse clases medias. El optimismo de Fukuyama no era del todo infundado: bajo el marxismo, la ciencia, la técnica o formas estatales, esas clases se forman y progresan en Japón, China, Corea, India, incluso en África[133]. La democracia política es allí inexistente, aunque se proclame oficialmente. Pero en general, el crecimiento de esas clases constituye una progresión hacia el estado social democrático, en retroceso en Occidente, donde las clases medias, presionadas por las oligarquías, que las empobrecen o liquidan aprovechando las crisis, están retrocediendo. Capitalismo para las oligarquías y socialismo para el resto.

A la verdad, sólo chocan abiertamente con el cristianismo los poderes políticos –quizá cada vez más como, sorprendentemente, en los Estados Unidos dirigidos por Obama– y el islam, o más bien sectores significativos del islam temerosos de las desmitificaciones que implica la fe cristiana; por ejemplo, las relacionadas con el *status* de las mujeres. El islam rechaza el cristianismo en su propio espacio, *dar el-islam,* la casa del islam, y acepta sin reservas la tecnología, cuyo carácter abstracto la hace fácilmente expropiable, y asimilable como arma defensiva y ofensiva. Simultáneamente, confiando en su natalidad superior en contraste con la dramática desnatalización de la autóctona en Europa –Alemania, España, Italia, Inglaterra, Dinamarca...–, se está consolidando pacíficamente como *dar al-chahada*, tierra a islamizar, en Francia, Holanda Inglaterra. Llega ya hasta Suecia y Dinamarca, y considera tierra a reconquistar, *dar-el harb,* la Península Ibérica y otros lugares de Europa donde estuvo asentado. En el espacio de la antigua Cristiandad, apenas Rusia, cuya natalidad sufre asimismo un grave retroceso, parece decidida a contener o rechazar su invasión silenciosa.

Las modas no son la cultura. Y la occidentalización material, con el dinero como lazo principal, no significa que el mundo occidentalizado o cristianizado, cualquiera que sea el alcance concreto de estas palabras, abandone sus culturas[134]. Como fe, el cristianismo no obedece a las modas y procura adap-

---

133 «El vertiginoso crecimiento de la clase media en China, en la India, en Rusia, en Brasil, así como en todo el planeta en conjunto, es una realidad a la que el mundo, tal y como funciona ahora mismo, no parece en condiciones de adaptarse». A. Maalouf, *El desajuste del mundo*. I, 4, p. 47.

134 Vid. C. Schmitt, «Iustissima tellus. Das Recht als Einheit von Ordnung und Ortung». *Universitas*, 6, 1 1952. Cf. M. Herrero, *El nomos y lo político: la filosofía política de Cal Schmitt*. Pamplona, Eunsa 2007. Sobre la relación de la Política y el Derecho con el espacio, J. Giraldo y J. Molina (eds.), *Carl Schmitt: Derecho Política y Grandes Espacios*. Murcia, Fondo Editorial Universidad 2008.

tarse a aquellas. El mundo se ha unificado políticamente. Mas, por ahora, es impensable que se unifiquen las culturas y las civilizaciones como predican los laicistas partidarios de una ética o *êthos* sincrético universal, incluso de una religión sincrética, que sustituya a la ley moral natural[135]. Lo que cambiarán serán los centros de poder. Sin embargo, existe la peligrosa posibilidad, aunque improbable, de que se superponga la globalización a las culturas y las civilizaciones mediante la técnica que sustituye a las ideologías por su propia ideología, teóricamente neutralizadora, como una tecnocracia absolutista.

26. La Tierra como cementerio

El hombre, ser terrícola, cuyo espíritu es el de la tierra, se siente inseguro en el tiempo y seguro en el espacio como el subsuelo de la Historia. Habita en Gea, la madre del Derecho, *iustissima tellus*, el poder originario, pues toda *archia* y toda *kratia* surgen en su espacio con un *nomos* que se instala en él configurándolo[136]. La cultura comienza con el culto a los muertos (J. Taubes) y «se mide sobre todo por las tumbas y la profundidad de nuestra cultura por nuestros cementerios» (E. Jünger). En la Tierra, yacen los cementerios de Imperios, Reinos y Ciudades, culturas y civilizaciones, de cuyos sepulcros olvidados viven muchos arqueólogos oficiando de desenterradores.

Augusto Comte reprodujo las épocas orgánicas y las épocas críticas, épocas que dividen (la palabra crisis tiene su origen en *krinein,* separar, discernir), de su mentor Saint-Simon, al dividir su nueva ciencia de la sociedad en sociología estática y sociología dinámica. La humanidad mora o habita en la historia estática, enraizada en la tierra, y vive en la historia dinámica, enraizada en el tiempo. La historia dinámica es el escenario del movimiento y la acción, y la estática el cementerio o lugar de descanso o reposo de las obras

135 La occidentalización gracias al rapto, opera en ellas positivamente desde el punto de vista material al mismo tiempo que como revulsivo antioccidental e incluso anticristiano. Vid. I. Buruma y A. Margalit, *Occidentalismo. Breve historia del sentimiento antioccidental*. Barcelona, Península 2005. El «colonialismo» ha incorporado a los colonizados a la historia universal.

136 Sobre la importancia del espacio en la Política y Derecho, J. Molina Cano, *Contra el «mito Carl Schmitt»*. Universidad de Murcia, Editum 2014. 10. pp. 193ss. Sh. H. Wolin distingue entre espacio político «o lugar donde se relacionan las fuerzas tensionales de la sociedad» y tiempo político «o período dentro del cual tienen lugar la decisión, la resolución o el acuerdo». *Política y perspectiva. Continuidad y cambio en el pensamiento político occidental*. Buenos Aires, Amorrortu 1973.

del dinamismo histórico, de acuerdo al sentido griego y latino (*koimeterion, coemeterium*) de esa palabra.

Parodiando a Hegel, son innumerables los pueblos, naciones, ciudades, reinos, imperios, gobiernos, regímenes políticos, oligarquías, clases sociales, etc., enterrados en los cementerios de la Historia. Dando la razón a Maquiavelo, la historia es, en la perspectiva de la libertad, una lucha entre oligarquías mezclada con la del pueblo. Este último, buscando seguridad contra el ejercicio ilegítimo del poder de los oligarcas establecidos, apoya a nuevas oligarquías emergentes que reivindican el Derecho, que nace de la Tierra, de la realidad social –del pueblo–. a fin de restablecer el equilibrio determinando qué es justo. Según la distinción de Max Weber entre *dominio* del poder legitimado, señorío (*Herrschaft*), y poder de *facto* (*Macht*), el pueblo acepta la dominación de las nuevas élites a cambio de la libertad compatible con la seguridad[137].

Pero la libertad de los nuevos oligarcas es también la causa de la arbitrariedad: «¿Sabéis de quien es hija la arbitrariedad?, preguntaba Proudhon. Su propio nombre os lo dice: del *Libre Arbitrio*, de la libertad»[138]. La democracia ateniense no existió gracias a Clístenes y los legisladores, sino gracias a la protección de Pericles, un oligarca generoso, liberal, que actuaba como dictador en la sombra.

La verdadera política democrática no tiene sustancia sino formas: es la política del escepticismo, que se conforma con buscar y conservar el equilibrio del orden social absteniéndose de practicar intervenciones quirúrgicas en su interior. No es la política de la fe[139], que promete un utópico estado social sin movimiento, ahistórico, inmortal y, sin embargo, feliz[140]. Todo nace del *apeiron* o infinito de Anaximandro, y en él todo perece, pues, «todos los seres de-

---

137 Cf. C. Rolshausen, *Macht und Herrschaft*. Münster, Westfällisches Dampfboot 1967.

138 Termina Proudhon el párrafo: «¡Cosa admirable! Lo único contra lo que ha de ponerse la libertad en guardia no es, en el fondo, la autoridad, que todos los hombres adoran como si fuese la justicia; es la libertad misma, la libertad del príncipe, la libertad de los grandes, la libertad de las muchedumbres disfrazada con la máscara de la autoridad». *El principio federativo*. S. l., Globus Comunicación 2013. III, pp. 31-32.

139 M. Oakeshott, *La política de la fe y la política del escepticismo*. México, Fondo de Cultura 1998.

140 La política de la fe suele traducirse en utopías pesimistas respecto al momento presente. «Lo que me llama la atención en las utopías de nuestro siglo, escribía Jünger, es que se presentan con el estilo de la ciencia y que son pesimistas». *La tijera*, 73. Son politizaciones de la promesa del Reino de Dios, que sería sin duda sumamente aburrido si se realizase en la Tierra.

ben pagarse unos a otros la pena de su injusticia según el orden del tiempo». Sometido todo a las leyes del movimiento, al que es consustancial el tiempo, la Tierra es un cementerio de las obras humanas.

27. Lo que ha desaparecido

Gabor Steingart hace un recuento, quizá no exhaustivo, de las cosas principales desaparecidas sin ser sustituidas por otras en el tránsito de la *Spassgesellschaft,* la sociedad lúdica del ocio, de vida relativamente corta, tres o cuatro generaciones, a la *Sicherheitgesellschaft*, la sociedad de la seguridad completa o total, en la que la seguridad deviene incompatible con la libertad, una seguridad que se basa en la previsión; en definitiva, en el *êthos* que garantiza la confianza en la libertad.

Sin embargo, las cosas nuevas que han sustituido a las viejas o están en trance de hacerlo, no restauran la normalidad y, al menos por ahora, no forman parte de la seguridad que da el sentido común, que se traduce en confianza. Por ejemplo, escribe Steingart, Internet facilita las relaciones interhumanas, pero a cambio de despersonalizarlas y hacerlas abstractas.

La preocupación de fondo de Steingart es la decadencia de la libertades: de *la libertad política*, inexistente por definición en el Estado de Partidos en el que la libertad colectiva es una ficción; de *las libertades sociales o civiles* a causadel terrorismo, los sistemas fiscales explotadores, persecutorios y controladores de la vida social, la cuasi desamortización de lo privado por el fisco e innumerables restricciones, las subvencionesa las empresas a costa de la propiedad privada –para Bodinoun bastión de la libertad–, el lazo material que une a las familias y a las generaciones y el apoyo a gentes y grupos privilegiados a costa de los demás para formar clientelas, etc.; y de *las libertades personales*, empezando por la de trabajar: manipulación legal de la conducta por las oligarquías políticas, de la libertad de pensamiento, de expresión, religiosa, de conciencia, discriminaciones, etc.

El Estado tiene hoy a su servicio una poderosa batería de aparatos policíacos aparte del securitario políticamente normal, bajo la que *desaparecen las figuras del ciudadano* –la libertad política– *y del súbdito* –las libertades sociales–, *sustituidas por la del sospechoso* –las libertades personales–, resultante de potenciar la seguridad en detrimento de la libertad. Steingart hace del sospechoso una nueva categoría política muy interesante favorable a las oligarquías. Nadie existe ni puede vivir o circular sin un pasaporte, un carné

de identidad u otro documento fehaciente a disposición del servicio policíaco correspondiente[141].

Las facilidades que da la técnica, tienen su lado bueno y su lado malo. En sí misma produce comodidad, da seguridad e incluso libertad: es buena. El problema es el de siempre: la *hybris*, el exceso, el desequilibrio. Que dé comodidad, seguridad y libertades materiales a cambio del malestar y la libertad espiritual, sometida al conformismo.

El historicismo acelera la historia y la expansión de la técnica: «la apoteósis de la historia supone la creencia en que la acción humana, en su conjunto, implica una marcha ascendente y una diana que no cabe errar, y esa creencia respalda, de rechazo, la acción política concreta y le añade una fortísima garantía de seguridad»[142]. El evolucionismo biológico proporcionó un nuevo fundamento cientificista –el «humanismo evolucionista» de Julián Huxley, por ejemplo– al progresismo historicista en el último tercio el siglo XIX. Eso incrementó la velocidad de los avances técnicos, haciendo que la incertidumbre prevalezca sobre la certeza, y cuando el conjunto es inestable, se acaba deseando la seguridad sin la menor reserva. *Security is mortal's chiefest enemy* (Shakespeare, *Macbeth*, 3, 5). Se renuncia a la libertad a cambio de la seguridad más completa posible, con lo que todos son sospechosos y todos desconfían de todos. Todavía más si tenía razón Jünger: «de los cuatro elementos se han vuelto sospechosos el agua, el aire y la tierra»; en cambio, «el fuego acrecienta su poder»[143].

La política de la seguridad ha sustituido a la política del equilibrio, que da la seguridad exterior compatible con las libertades, por la seguridad que promueve el conformismo de los pueblos masificados por la técnica y la Legislación.[144] Gracias a las técnicas de control social de las ciencias sociales, la política, que es epitelial, superficial, el arte de curar los males de la vida colectiva, ha degenerado en la politización, que abarca al hombre exterior y al hombre interior; su aceleración, facilitada por la técnica, altera o subvierte continuamente la normalidad[145].

---

141 Inglaterra sigue siendo para muchos el país de la libertad: «Los británicos, atestigua Tony Judt, han aceptado sumisamente todo, desde las cámaras de televisión de circuito cerrado hasta la vigilancia más invasora de la intimidad, en lo que es ahora la democracia más autoritaria y «sobreinformada» del mundo». *Algo va mal*. 5, p. 155.

142 R. Fernández-Carvajal, *Op. cit*. P. 56.

143 *La tijera*. 200.

144 Vid. el *Entretien* con N. Warembourg, «La loi et la manipulation de masses». *Catholica*. Nº 123 (Primavera 2014).

145 «La afirmación *todo* es político, es asimismo lo contrario; político sería sólo lo

Normal es la palabra latina *normalis*, relacionada con la palabra griega *nomos* y con *norma,* lo que es muy ilustrativo: lo normal es política y socialmente lo conforme al Derecho y al *êthos;* no da lugar por tanto a graves conflictos[146]. Las normas son como las murallas de la normalidad, que no puede existir sin ellas: la garantizan suscitando confianza al darle continuidad en el tiempo y la defienden mediante la seguridad. El fin primordial del poder político, al que las normas obligan, es hacer que se respeten las normas de la normalidad. Si el objeto de las normas consiste en modificar la normalidad, que descansa en las costumbres éticas, aparecen patologías sociales que, afectando a la con-vivencia, pueden acabar reduciéndola a mera co-existencia. El panorama que describe Steingart no es muy optimista para las generaciones acostumbradas a lo que se consideraba normal hasta hace poco tiempo.

Pero no se trata de establecer el contraste entre generaciones y formas de vida. Si se trae a colación ese autor, es para introducir al cambio histórico que estaría también acelerándose; o que da esa impresión a causa de los progresos técnicos; pues, en lo demás, sólo puede hablarse rutinariamente de progreso desde el punto de vista de la cultura. Más aún: si la cultura es según Lucien Duplessy «la costumbre del espíritu y del gusto»[147], habría que hablar del ensimismamiento que jibariza las civilizaciones. Los conocimientos se amontonan, pero, como notaba Fueyo, falta la inteligencia rectora.

Michele Federico Sciacca escribió en los años sesenta sobre *l'oscuramento della intelligenza*. Al genetista Jerome Leujene le preocupaba el «desequilibrio cada vez más inquietante entre su poder [del hombre mediante la técnica], que aumenta, y su sabiduría, que disminuye». André Glucksmann achacaba en 1985 al postmodernismo la difusión de la estupidez[148], cuyo poder examina Giancarlo Livraghi[149], y Finkielkraut escribió francamente en 1987

---

que se encuentra en Bonn [la anterior capital de la República Federal Alemana], con lo que nada tienen que ver el 'pueblo' o el 'hombre pequeño'». R. Rotermundt, *Staat und Politik*. Munster, Westfällisches Dampfboot 1997. P. 159.

146 En el siglo XIX adquirió otros matices. Entre ellos el del estado de perfección deseable o que debe ser de la sociedad, una de las fuentes del progresismo. Cf. I. Hacking, *Op. cit.* 18. Sobre determinismo y azar, J. Arana, *Op. cit.* D. Negro, «El azar, concepto metapolítico. En torno a la idea de destino, el artificialismo y las formas de la política». *Anales de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas*. Nº 87 (2010).

147 *Op. cit.*3, A, II, p. 45.

148 *El poder de la estupidez*. Barcelona, Crítica 2010.

149 *La estupidez. Ideologías del postmodernismo*. Barcelona, 3ª ed. Península 1997.

sobre *La derrota del pensamiento*[150]. Podrían ser opiniones, si no lo certificasen los hechos. La idiocracia impera desde hace tiempo en Occidente, y no sólo en la política. El elogio del profesionalismo exclusivo ligado a la tecnificación, el acatamiento rigoroso bajo la amenaza de coacción de la multitud de normas infantilizantes impuestas como necesarias sin serlo, etc., han progresado rápidamente en las últimas décadas. Basta observar la situación del arte o la degeneración del lenguaje y del arte de gobernar, gérmenes del proceso de descivilización y síntomas de declive.

28. Sobre la estética de la crisis

Kierkegaard había predicho en la época romántica, que empezó a perder el sentido de la realidad, un estadio estético, consecuente a la explosión del Yo y el subjetivismo. A la vista de los hechos, Helmut Plessner atribuía a los continuos progresos de la ciencia natural desde Newton, el abandono por la sensibilidad estética de su apoyo cósmico en la Naturaleza obligándola a arraigarse en el sujeto, y en el siglo XIX se generalizó el culturalismo esteticista de *l'art pour l'art*[151]. Una característica del XX que se ha hecho perceptible la pérdida del sentido de la realidad[152]y, como consecuencia, la del sentido de la vida. Lo absurdo es un lugar común en el arte y la literatura. En el caso particular de la pintura, pertenece a su esencia, decía Plessner, que «en la era técnica no se quiere contemplar el producto singular, el cuadro individual en sí, sino más bien como ejemplo de un procedimiento, como documento de una dirección en la producción»[153].

Hans Seldmayr, que había publicado en 1948 su famoso *Verlust der Mitte*[154],reconocía en 1955 que «ninguna teoría está en condiciones de zanjar de una vez por todas el debate en torno al «arte moderno»»[155].Decir de una obra que es «moderna» es un enunciado cronométrico, ironizaba Jünger. En el fondo, se trata de que, aprovechando que la obra de arte pone ante los ojos y trae al oído lo que no se puede ver ni oír, el arte sin estilo, perdido en fantasías

150 Barcelona, Anagrama 1987.

151 *Más acá de la utopía*. Buenos Aires, Alfa 1978.«Sobre las condiciones sociales de la pintura moderna»4, p. 122.

152 Vid. «La crisis moderna del principio de realidad», de Jesús Fueyo.

153 *Ibidem*. 5, p. 126.

154 *El arte descentrado. Las artes plásticas de los siglos XIX y XX como síntoma y símbolo de la época*. Barcelona, Labor 1959.

155 *La revolución del arte moderno*. Barcelona, Acantilado 2008. Epílogo, p. 193.

subjetivas, o ni eso, ajenas a la realidad, adolece de la finalidad que le es propia, la intuición de la realidad a través de la belleza, sustituyendo su verdad por la novedad: la novedad por la novedad, justificada acaso por la transgresión petulante supuestamente ingenua, *pour épater le bourgeois*... y ganar dinero. Lo autorizaba el celebradísimo Andy Warhol: «Arte es salirte con la tuya».

El ansia de novedades opera ya con el aire una ideología, y no sólo en el arte. Inunda la vida intelectual, incluida la ciencia, y la misma política: «El político contemporáneo tiene que estar inventando sin cesar para justificarse socialmente»[156]. Sin perjuicio de las reservas pertinentes, es un hecho la «pérdida del centro», sustituido por el *Kingdom of Whatever* (B. Gregory), que explica todo lo que pasa: «Místicos, utopistas y sectarios de toda laya pasan a ocupar las posiciones abandonadas, decía Jünger. La situación general confirma que, al mismo tiempo, están presionando para ocupar el centro todas esas curiosas rarezas que han florecido desde siempre al margen del arte, en sus bordes»[157].

Hoy, artes y letras, escribía también Duplessy en 1955, están profundamente desequilibradas. Enamoradas del extremismo y la movilidad, impotentes para encontrar una fórmula fecunda, buscan su camino –su método–, confunden los géneros, etc. «El arte se unió a la ciencia, en la labor de expansión del dogma del siglo XX: lo más reciente es lo mejor», comentaba Barzun en 2000[158].

La tendencia dominante llevó a la pérdida del estilo en favor de las modas, haciendo inevitable la pregunta, en realidad una teoría de preguntas: «¿Para qué necesitamos hoy el arte? ¿A qué fin sirve, en que consiste su función? ¿Como se explica el gran interés que despierta y el elevado aprecio de que goza en la mayoría de las culturas? ¿Por qué se produce frecuentemente bajo grandes privaciones personales? ¿Qué justifica que se financie con el dinero de los impuestos y se haga de fácil acceso a menudo con un inmenso despliegue de publicidad? ¿Y cómo legitimar que figure la educación en arte en el plan de estudios de las escuelas y centros superiores? En una palabra: ¿para qué el arte?»[159].

---

156 F. J. Conde, *Misión política de la inteligencia*. Madrid, Publicaciones Españolas 1950. P. 49.

157 *La tijera*. 111.

158 *Op. cit*. XXVI, p. 1051.

159 B. Kleidemann/R. Schmücker, *Wozu Kunst? Die Frage nach ihrer Funktion*. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2001. En la presentación del libro.

Es muy significativo que el arte y la literatura contemporáneas no transmitan una vigorosa intuición de la realidad. Los rápidos avances técnicos han desplazado la atención hacia las novedades.

29. La neutralidad de la normalidad

La sociedad es tardígrada decía Ortega, y la normalidad es neutral en el sentido de que, mientras está vigente como un estado del espíritu, es relativamente ajena a las variaciones que, no obstante, alteran lentamente el equilibrio existente. Se parece en eso a la técnica, instrumento directo empero de muchos desequilibrios, cuya naturaleza consiste en ser neutral: en sí misma no es más que «algo intermedio entre el espíritu humano y la naturaleza» (L. Díez del Corral); una especie de «puente neutro tendido entre la realidad y el hombre abstracto» (J. Ellul). Su neutralidad depende, no obstante, del hecho de que sirve para todo. Cierto: «es siempre sólo instrumento y arma, [pero] porque sirve a cualquiera no es neutral» (C. Schmitt). El ansia de novedades, una especie de mesianismo acuciado por el predominio del modo de pensamiento ideológico, o directamente por las ideologías, o por la desmesura de la misma técnica guiada por el dicho baconiano «saber es poder»,[160] la desneutraliza. Si su objeto es crear un hombre o un mundo nuevos, es lógico que busque lo nuevo y apele a la técnica; más que como un medio o instrumento, como un poder en sí que desneutraliza innovando y neutraliza después lo innovado.

El resultado es, decía Heidegger en 1953, que «por todas partes permanecemos presos, encadenados a la técnica, aunque la afirmemos o neguemos apasionadamente». En realidad, «estamos entregados más duramente a la técnica cuando la consideramos como algo neutral; pues esta concepción, que tiene hoy en día gran aceptación, nos vuelve completamente ciegos a la esencia de la técnica»[161].

Lo económico se había combinado en el siglo XIX con el industrialismo, y en el XX se consolidó la creencia religiosa en la capacidad fáustica de la técnica –en las guerras se esperaban milagros de las nuevas armas–, que, operando como una antirreligión, empezó a dejar de ser neutral. San Agustín pensaba que la tecnología tiene únicamente sentido para la humanidad en

160 Vid. la crítica por Jonas de este famoso *dictum* en *op. cit.* V, II.

161 *Filosofía, ciencia y técnica*. Santiago de Chile, Ed. Universitaria 1997. «La pregunta por la técnica». P. 113.

su estado de caída. Haciéndose eco de San Agustín, el problema de la técnica radica para Jacques Ellul, en que su «poder irresistible aparece como dominio de lo inespiritual sobre el espíritu y como una mecánica sin alma». Es el motivo del libro de Jonas sobre la responsabilidad: «Todo la sabiduría anterior sobre la conducta se ajustaba a la experiencia pasada»; «ello hace que ninguna de las éticas habidas hasta ahora nos instruya acerca de las reglas de «bondad» y «maldad» a las que han de someterse las modalidades enteramente nuevas del poder y de sus posibles creaciones. La tierra virgen de la praxis colectiva en que la alta tecnología nos ha introducido es todavía, para la teoría ética, tierra de nadie».

Las épocas orgánicas parecen estáticas; son épocas en las que el tiempo o movimiento fluye lentamente. Las variaciones e incluso los cambios caen dentro de la normalidad. Son neutrales en el sentido de que los protagonistas del movimiento y el cambio son las gentes particulares, que tienden a ser cómodas y en este sentido normales. Pero la normalidad también puede darse, aunque sea más relativa, en épocas críticas como la de Comte, si bien, como la describe Steingart, remite en este caso a la vida de las generaciones sin alteraciones sustantivas. La técnica siempre está presente, pero no actúa siempre masivamente, como un poder.¿Pueden ser ya normales las épocas dominadas intensamente por la técnica como su punto central sin las limitaciones de otras esferas?

Es muy útil partir del alcance y el sentido del fin de la normalidad, de lo consabido por ser lo acostumbrado; tan habitual que forma parte del sentido común. El presente cambio histórico impulsado por la utilización masiva de la técnica como un poder, ¿es un cambio en la trayectoria de la civilización, un cambio de época o, como insinuaba Díez del Corral, algo mucho más profundo? Si Schmitt decía ya en 1932, dando fe de la situación, que «el espíritu de la tecnicidad ha conducido a la fe de las masas en un activismo antirreligioso»[162] y en 1954 decía Ellul que «todas las operaciones de la vida, desde el trabajo y las distracciones hasta el amor y la muerte, son enfocadas desde el ángulo técnico» –la sexualidad es un ejemplo obvio– [163], ¿qué podría decirse hoy?

Coincidiendo con Ellul, escribía Berdiaeff casi al mismo tiempo: «las herramientas de la producción no son en absoluto entregadas a los productores, como dice Marx, sino al Estado tipo fascista o comunista. El Estado es considerado como sujeto; el hombre en cambio, como objeto. Esta es la forma extrema

162 «El proceso de la neutralización de la cultura». P. 218

163 *El siglo XX y la técnica*. II, II, p. 111.

de objetivación de la existencia humana, en la que el hombre es arrojado desde adentro hacia fuera y no se da ningún valor a su existencia interior»[164]. ¿La abolición del hombre anunciada o denunciada por C. S. Lewis?

Hemos entrado en el siglo XXI sin brújula, lamenta Amin Maalouf: «desajuste intelectual, desajuste financiero, desajuste climático, desajuste geopolítico, desajuste ético»[165]. Podría haber añadido el desajuste jurídico, el político, el religioso, el estético, ... Maalouf no quiere que su diagnóstico sea pesimista, pero piensa que «el desajuste del mundo está ya en una fase avanzada y que será difícil impedir un retroceso». La «desmundificación» de Fueyo. Pero ¿tiene que abocar necesariamente a un retroceso o involución? ¿Qué significa aquí «retroceso»? ¿Es idéntica la incertidumbre al retroceso?

Seldmayr, preocupado por superar las tesis de Spengler, reconocía en *Verlust der Mitte*, que «la cultura occidental ha cerrado la era de las culturas aisladas y temibles crisis están abriendo paso a una era de unidad planetaria, cuya estructura y carácter no son en modo alguno previsibles. A la cultura occidental, con su dinamismo extraordinario y aboriginal, parece corresponderle la misión de facilitar el tránsito»[166]. El tránsito a qué es la gran incógnita del tiempo presente.

30. De la neutralidad de la técnica a la indiferencia

Vista en su conjunto, la historia humana, es progresiva. Como dice Steingart, «el progreso es a la humanidad como las moscas a la vaca». La historicidad ha mejorado la condición humana: «¿cómo negar que la Historia ha presenciado la lenta y difícil ascensión del hombre hacia el pleno desarrollo de su personalidad espiritual, hacia una vida material cada vez más digna, hacia su creciente jerarquización social, hacia la autónoma disposición de sí

---

164 *El destino del hombre contemporáneo* (1959). Santiago de Chile, Ed. Pomaire 1967. II, 2, p. 61.

165 A. Maalouf, *El desajuste del mundo. Cuando nuestras civilizaciones se agotan*. Madrid, Alianza 2009. Al comienzo.

166 Confundiendo, o quizá mezclando, cultura y civilización, proseguía Seldmayr que la cultura occidental es, «por una parte, tal vez la última cultura existente del «tipo antiguo», y, por otra, su última y peculiar fase abre perspectivas sobre una nueva forma de cultura que acaso consiga reunir a todas las demás en una cultura universal, cuyos rasgos son todavía indefinidos e indefinibles». *Op. cit*. XVI, p. 218. Si la cultura occidental es del tipo antiguo, débese sin duda al origen campesino de su matriz europea, señalado por Díez del Corral en *El rapto de Europa*. V.

mismo; ¿es decir, hacia la realización integral de su auténtica condición de hombre?»[167]. El optimismo respecto al pasado está justificado. Pero el optimismo del progreso indefinido hacia el futuro nacido del éxito de la ciencia aplicada impulsa las ideologías progresistas, que, retroimpulsadas por la religiosidad técnica oculta bajo formas antirreligiosas[168], han desviado o intentan desviar la Historia de su curso natural instaurando una historia artificiosa.

La Gran Guerra suscitó la preocupación por las consecuencias de la técnica. En 1931, quince años antes de *Origen y meta de la historia*, había publicado Jaspers *La situación espiritual de nuestro tiempo*[169]. Este libro menos conocido respondía a la inquietud suscitada por la soberanía que estaba adquiriendo lo técnico. El filósofo alemán percibía una grave tensión entre el régimen técnico que promovía la uniformidad de la masificación –la movilización total que incluía por primera vez a la población civil y a las enormes masas de combatientes– y «el mundo humano-existencial», concluyendo que el auge desmedido de la técnica planteaba la cuestión fundamental de la época: si «el hombre puede ser libre».

Friedrich Georg Jünger condenaba la técnica. Su hermano Ernst abordó al año siguiente la posibilidad de una época dominada por la técnica y la unificación del mundo en *El trabajador. Dominio y figura*[170].Según Ernst, la fi-

167 C. Sánchez Albornoz, *Historia y libertad. Ensayos sobre historiología*. Madrid, Júcar 1978. «Historia y libertad», p. 133.

168 «El objetivo de este libro es mostrar que la fascinación actual por la tecnología –la verdadera medida real del conocimiento moderno– está enraizada en mitos religiosos y en un imaginario antiguo. Aunque los tecnólogos actuales parecen establecer la norma de racionalidad social en su seria búsqueda de utilidad, poder y beneficios, también ellos se rigen por sueños distantes y por anhelos espirituales de redención sobrenatural. Pese a sus brillantes y sobrecogedoras manifestaciones de conocimientos mundanos, su verdadera inspiración yace en otra parte, en una imperecedera búsqueda mística de la trascendencia y la salvación». D. F. Noble, *La religión de la tecnología. La divinidad del hombre y el espíritu de invención*. Barcelona, Paidós Ibérica 1999. Al comienzo.

169 Barcelona, Labor 1932.

170 Barcelona, Tusquets 1990. La figura del trabajador simboliza, por una parte, el individuo igualitario de las masas en el mundo de la técnica, cuyo «espíritu común es Baco» (Hölderlin); por otra, según la descripción de Jünger en *La emboscadura*, «en el ensayo de alcanzar proximidades y lejanías no vistas antes por ningún ojo, impartir órdenes a unas energías que hasta ese momento nadie había desencadenado», se manifiesta la voluntad meramente técnica de imponerse al universo y dominarlo de una manera nueva. «La liberación real del trabajo y del trabajador», decía Berdiaeff, radica «en la sumisión de la técnica al espíritu».

gura del *Verdächtig*, el sospechoso, intuida en formas grotescas por Huxley y Orwell, habría sustituido a la del *Arbeiter*, el trabajador. La única defensa posible que veía frente a la generalización de la sospecha, promovida también intensamente por las religiones políticas de la guerra –para las que son sospechosos todos los que no las compartan– como un arma intelectual, es ocultarse entre la masa, emboscarse.

Las dos últimas grandes guerras civiles europeas, guerras técnicas, fueron formalmente mundiales gracias, justamente, a la técnica. La primera completamente mundial fue la segunda: soldó definitivamente las diversas constelaciones políticas de la Tierra en una sola y, el impacto de las dos bombas atómicas arrojadas sobre Japón, constató el dominio alcanzado sobre la Naturaleza.Se empezó a hablar de la era atómica, la era espacial o la era tecnológica. Si se atiende a lo esencial, se trata de la era tecnológica, término compuesto con las palabras *techkné* y *lógos*, pues, con todo, los griegos siguen presentes. La expresión denota la intensidad del movimiento, que de suyo es fuerza, impulsado por la técnica moderna, tan distinta cualitativamente de la vieja *techkné*, que únicamente aspiraba a perfeccionar la Naturaleza desarrollando las posibilidades de la materia dándole formas. Como decía Friedrich Dessauer en su importante *Discusión sobre la técnica*, «la técnica basada en la ciencia natural es enemiga de los dos grandes factores escindentes que son el espacio y el tiempo». La ciencia y la técnica amplían el territorio de las formas sociales concretas: «la forma social de la técnica es la humanidad y no el pequeño Estado. Y, pronostica Dessauer, tiende hacia ello con una fuerza que resulta irresistible a la larga»[171].

Los cambios tecnológicos suelen ser la causa de las crisis económicas. De ahí la tesis de Schumpeter sobre la destrucción creadora en el capitalismo. ¿Acertó Lenin cuando afirmaba que la quinta y última etapa de lo que llamaba el «capitalismo imperialista» se caracteriza por el imperio del capital financiero? No parece probable, aunque la aplicación de la técnica a las finanzas, la «financiarización de la economía» de que hablaba Juan Pablo II –el imperio del dinero como único lazo–, constituye la causa inmediata de la crisis presente. El culto a la técnica, que domina el panorama, debido en gran parte a la identificación de la técnica con la economía, es uno de los grandes problemas[172].

171 4, 1, 1, pp. 276-277.

172 Vid. Dessauer, *op. loc. cit*. Un problema añadido es el de la multitud de economistas que explican todo sin entender nada.

Los lenguajes oficiales, los de las Universidades, instituciones fundamentales[173], hasta el periodismo, tienden a hacerse técnicos –neutrales– a medida que la producción técnica condiciona el mundo de la vida, que, a juzgar por los hechos, se habría instalado ya en un nuevo nivel determinado por ella. Eso implica el cambio de los sistemas económicos, políticos, jurídicos, pedagógicos, etc. y, por supuesto, las formas correspondientes; en el caso de la moral y la religión, por lo menos el de sus formas[174]. La cuestión es si debe variar la intensidad con que se sienten, puesto que el hombre es un ser moral que aspira a la inmortalidad. De hecho, prosperan el ocultismo, las sectas, las religiones y las morales «a la carta». Ahora bien, el mismo impulso técnico sugiere que habría llegado la hora de neutralizar la moral cambiando el *êthos* mediante una nueva religión utilitaria que la adapte a las posibilidades técnicas para unificar el mundo mediante un *êthos* artificioso.

Konrad Lorenz definió el espíritu de la civilización morfotécnica «todo lo que puede ser hecho debe hacerse». Cabe atribuir a la difusión de ese espíritu la indiferencia creciente ante cosas que parecían anormales, inmorales o inconcebibles, como las postuladas por «la cultura de la muerte». Eric Zemmour, refiriéndose al gobierno socialista de Hollande, habla del proyecto totalitario de imponer una *religión de la indiferencia* fomentando la neutralidad hacia el aborto ilimitado, libre y gratuito considerándolo un derecho fundamental, la difusión y la enseñanza obligatoria de la bioideología del género, la subvención de lobbies antirracistas, y en general la cristianofobia,

---

173 «El anhelo de encontrar un buen maestro es algo que va adquiriendo primacía a medida que lo puede sacarse de las Universidades es cada vez menos, aparte del *know how* técnico». Relativamente optimista todavía, añadía Jünger en *La tijera* (218): «a un buen maestro acuden en tropel las gentes, aunque resida en el Himalaya». Su moderado optimismo no tiene ya justificación. La burocratización técnica de la enseñanza –la profesionalización como síntoma de decadencia– destruye la pedagogía y las Universidades. Los media designan los maestros.

174 El caso de la cristiana es distinto, pues «el cristiano sabe que su fe no está ligada a ninguna cosmología determinada». Las religiones anteriores al cristianismo «han desaparecido o no tienen prácticamente ninguna repercusión: sólo ha sobrevivido el cristianismo, únicamente el cristianismo sostiene la pretensión metafísica antigua en este mundo y frente a la imagen de la ciencia moderna: entender y ordenar nuestra existencia definitivamente partiendo del supra-tiempo, de la eternidad». La fe cristiana, que conserva la antigua visión natural del mundo lo desacraliza, presentándose hoy ante los hombres «sin la muleta de la cosmología, algo accesorio ya para el judío del Antiguo Testamento». H. U. von Balthasar, *Escatología en nuestro tiempo*. Madrid, Encuentro 2008. 2, pp. 27-28.

etc., para sustituir, en el caso concreto de Francia, al catolicismo. Los poderes políticos occidentales, salvo los de Hungría, Polonia o Hispanoamérica (no todos) son abiertamente hostiles, sino al cristianismo como religión a la ley moral interpretada por ella. Holanda y Bélgica han aprobado recientemente la eutanasia. En otro aspecto, se podría hablar también de la indiferencia ante el terrorismo organizado, al que habría asimismo que acostumbrarse, etc.

«Ni que decir tiene, que Occidente le dio a la humanidad mucho más que cualquier civilización», escribe Amin Maalouf. La civilización europea era vital, objetiva, generalizable, generosa y humana, lo que facilitó su relativa asimilación por las demás. La desvitalizadora y extraña «justicia antropológica», que ha rebasado los límites puramente económicos de la «justicia social», ha devenido empero una potente ideología destinada a cambiar la civilización occidental modificando sustancialmente la religión, que es la clave de las culturas y las civilizaciones (Acton, Belloc, Dawson, etc.), a las que da su forma sustancial. El Derecho ha devenido bestial, decía Jouvenel en *El poder* refiriéndose entonces a los Estados Totalitarios. «La corriente hacia el superhumanismo no significa otra cosa, anticipaba Berdiaeff, que la bestialización. El antihumanismo contemporáneo se transforma en bestialismo»[175].

Late en el fondo la vieja herejía de la *apokatástasis* resucitada por la creencia de algunos puritanos de la revolución inglesa de 1640-1649 en que había llegado el momento de dirigir la Historia mediante la política para establecer el Reino de Dios en la tierra[176]. Esa herencia herética utiliza ahora intensamente la tecnología para transformar la realidad confundiéndola con el mundo de los fenómenos que sólo la manifiestan.

---

175 «Nuestro tiempo se caracteriza por su crueldad bestial hacia el hombre... El bestialismo es un fenómeno del mundo humano y de un mundo y civilizado. La moral de la guerra ha pasado a ser la moral de la 'vida de paz', que es en el fondo la continuación de la guerra...». *El destino del hombre contemporáneo*. II, pp. 32-34.

176 Especialmente el grupo de la Quinta Monarquía rescató esa vieja herejía, hoy dominante con mezcla de elementos gnósticos y ebionitas mezclada con elementos gnósticos y ebionitas, con ocasión de la guerra civil inglesa de 1640-1649. Escribe J. Ratzinger: «El Reino de Dios no es un concepto político y, por consiguiente, tampoco un criterio político, conforme al cual se pueda construir inmediatamente una norma política o realizar la crítica sobre realizaciones políticas». *Escatología*. Barcelona, Herder, 1984. 3, 1, e), p 66.

31. El fin de la normalidad, situación límite

Carl Schmitt escribió hace tiempo sobre la neutralización de la cultura: El fin de la normalidad significa la neutralización completa de lo que era normal mediante la indiferencia hacia los hábitos, las costumbres, los usos, las tradiciones, con la única condición de que no perturben al poder. Tiene razón Steingart cuando afirma que, la revolución culturalista de 1968 considerada retrospectivamente, no fue una excepción a la regla del fin de la normalidad, sino la prueba fehaciente[177].

Lo que describe en un tono bastante menor en relación con la época actual, se centra en el aspecto político, a pesar de que llama la atención sobre las repercusiones de la economía y la técnica en ese aspecto, epitelial pero fundamental. La política es —debiera ser, hoy no lo es debido a la primacía otorgada a la economía y la técnica— epidérmica, el arte rector de la economía, que ha dejado de ser política, y de la técnica. Pero precisamente porque es superficial, trasparenta el meollo de los cambios sociales en marcha que pueden devenir históricos. Y parece evidente que nos hallamos en medio de la irreversibilidad del enorme cambio, bautizado groseramente como «globalización»: la interdependencia planetaria. La cuestión es, si tiene las mismas dimensiones cualitativas y cuantitativas que el tiempo-eje de Jaspers.

Habría que tener en cuenta las condiciones geológicas y geográficas, las biológicas y zoológicas, mas, añade Koselleck, las condiciones metahistóricas de la determinación del espacio humano[178]. Condiciones modificadas también por la tecnología.

En lo que concierne al aspecto cuantitativo, por lo pronto abarca todo el globo. En la terminología filosófica, el fin de la normalidad de Steingart describiría cualitativamente la «situación límite» de una época cuyas posibilidades pueden haberse agostado y empezaría a brotar algo nuevo para llenar el vacío[179]. En principio, se trataría de una transición como en cualquier cambio histórico. Mas, aparte de afectar a todo el ecúmene, no se trata de un nuevo modo natural de instalarse *en* la Naturaleza, sino de un modo artificial de

177 *Das Ende...* 24 p. 143.

178 *Los estratos del tiempo: estudios sobre la historia*. Barcelona, Paidós 2001. «Espacio e historia», II, p. 105.

179 G. Lipovetsky, *L'ére du vide. Essais sur l'individualisme contemporain*. París, Gallimard 1983.

instalarse *sobre* ella[180]. El hombre no puede prescindir de la Naturaleza, pero sería una Naturaleza dominada, por lo menos la terráquea, aunque se está intentando ya dominar el espacio ultraterreno. En tanto provocada por la técnica, la gran crisis actual consistiría en un salto, espacialmente hacia arriba, temporalmente hacia adelante. Por otro lado, el punto de partida sería muy distinto, puesto que el nuevo tiempo-eje presupone el de Jaspers, en el que descansa. Pero se ignora su destino y su desenvolvimiento, que el filósofo alemán conocía en cambio *a posteriori* en el caso del viejo tiempo-eje, y, no menos obviamente, el punto de llegada.

Como se transcribió más arriba, Luis Díez del Corral, contemplaba la posibilidad de concebir el nivel histórico homogéneo producido por la ciencia y la técnica como un nuevo tiempo-eje, y posteriormente, ensayó completar los datos de Jaspers estudiando visualmente Hispanoamérica en *Viaje del nuevo al viejo mundo* a través del impacto del rapto allí y en Asia,pues, como decía el mismo Jaspers, el tiempo-eje implica una«yuxtaposición» en el tiempo, ya que los pueblos que cita no se relacionaban entre sí, sino que eran constelaciones independientes cultural y políticamente. Realizada la unidad del mundo, sería ahora diferente.

32. Las potencias de la historia

Otro aspecto a considerar como un caso particular de consecuencias universales es los avatares y la suerte de la civilización occidental sobrepuesta como una civilización universal a las demás culturas y civilizaciones existentes condicionándolas hasta ahora. Y, dentro de ella, la situación de lo que llamaba Jacobo Burckhardt las potencias de la historia en sus famosas *Reflexiones sobre la historia universal* (1905)[181].

Esas potencias serían las cinco siguientes según el historiador suizo: el Estado, la Religión, la Cultura, el Arte y la Literatura, el Derecho. Burckhardt sólo reconocía a ese rango a las tres primeras. No estaba tan seguro como Dilthey del arte y la literatura en tanto partes de la poesía. Según Bacon, la

---

180 «Para el hombre moderno, la Naturaleza no es ya un poder avasallador. No sólo se ha protegido contra sus peligros o asegurado contra su inestabilidad, sino que ha llegado a independizarse internamente de ella. El alma del hombre moderno no está ya bajo su jurisdicción. Se ha emancipado de ella y se hecho libre, si bien ha caído con ello en lo artificial o inconsistente». R. Guardini, *El mesianismo* ... 2, p. 82.

181 México, Fondo de Cultura, 2ª de. 1961. Espec. II.

poesía «da a la humanidad lo que la historia le niega»; «lo que permanece lo fundan los poetas», afirmaba Hölderlin. Pero como decía Raymond Aron, la ciencia política despoetiza la política y los regímenes políticos están sujetos a la *anakyklosis*, Burckhardt se limitó a reconocer, citando a Aristóteles, que «la poesía es algo más filosófico y más profundo que la historia», así como su papel como «órgano de la religión». Considerándolo de origen estatal, omite también el Derecho, seguramente bajo la influencia del positivismo dominante en la época. El problema contemporáneo es, con palabras de Jünger, que «cabe introducirlas por decreto las formas estatales, pero lo que no cabe introducir por decreto es la sustancia jurídica que opera en ellas»[182].El orden social se rige por el Derecho. Es sin duda una potencia en la medida en que la conserva; pero como instrumento, depende del Estado y hoy es dudoso de si el Derecho vigente conserva esa sustancia o la ha perdido a manos de la Legislación.

Lejos del *Zeitgeist* del gran historiador suizo, parece indudable que, siguiendo su misma idea, el Arte y la Literatura y el Derecho son potencias de la historia. Su aparente dependencia empírica de las otras tres, es más bien conexión.

Cabría preguntarse porque no se consideran también potencias de la historia, o una sola potencia, la ciencia y la técnica derivada de su aplicación. La cuestión es muy dudosa, dado su alto grado de dependencia de las cinco mencionadas, en definitiva, del *êthos*. Además, «la ciencia no piensa», decía Heidegger. No le interesa la realidad puesto que, científicamente, nada puede decir sobre su propia esencia; habla únicamente sobre lo objetivable. La ciencia y la técnica no son creativas, aunque por sus productos, lo que llamaba Heidegger *das Gestell*, lo útil, lo dispuesto, parezcan serlo. Su finalidad es lo efectivo, lo fáctico y lo productivo.

La técnica propiamente europea surgió en la Edad Media y, hacia 1500, Europa aventajaba técnicamente a las demás civilizaciones[183]. Pero lo que trazó la verdadera línea divisoria entre la Edad Media y la Moderna fueron la nueva ciencia y la nueva técnica del Renacimiento. Ambas promovieron lo que dio en llamarse «el capitalismo» a partir de Werner Sombart como

---

182 *El nudo gordiano*. Incluido en *La paz*. Barcelona, Tusquets 1996. 17, p. 92. Jünger hablaba en cambio de las potencias del espíritu que, alterando el orden de Hegel, son el arte, la filosofía y la teología. *La emboscadura*. 12, p. 59.

183 Vid. D. F. Noble, *Op. cit*. El libro es una historia de la técnica en relación con el cristianismo.

si fuese un demiurgo o individuo histórico, ejerciendo bajo ese disfraz como potencias aparentes durante algunos siglos. La crítica de su *hybris* o desmesura es un lugar común. Por ejemplo en Gebser, o en el sociólogo Pitirim Sorokin[184], estudioso de la dialéctica progreso-decadencia, que tiene bastantes coincidencias con Gebser, otros autores citados y muchos más.

Ahora bien, siempre se ha dicho que sobre la ciencia y la técnica pesa la amenaza de que podrían estancarse y desaparecer si cambiasen los presupuestos en que se asientan las actitudes que las han hecho posibles. Esto podría suceder al hacer de ellas una religión, como intentó en cierto modo Augusto Comte. Hay quien opina que en Europa, donde tienen su origen, están ya estancadas[185]. Una causa, en la que insiste Ferguson, en términos algo distintos a Fumaroli, es el *Kulturkampf* emprendido por el Estado —por las oligarquías que lo patrimonializan—, para poner la cultura a su servicio o imponer la suya[186].

Un examen detallado de la situación requeriría examinar el estado de la cultura en las diversas civilizaciones, o por lo menos las posibilidades de las potencias mencionadas en la civilización occidental. Al ser imposible aquí, se limita a la europea, y, dentro de ésta, aunque se hizo ya una breve referencia a la estética, a una consideración, también breve, del estado del Estado, la forma *moderna* de lo Político, aspecto desconocido por Burckhardt y su amigo Nieztsche, quien lo había calificado como un «monstruo frío» y, aunque no lo diga expresamente, el principal protagonista del nihilismo en el que se ha disuelto su naturaleza, la neutralidad.

33. ¿Adiós también al Estado?

Stefan Breuer manifestaba sus dudas en 1998 en un parágrafo titulado

184 Por ejemplo, en *Tendencias básicas de nuestro tiempo*. Buenos Aires, La Pléyade 1969. I.

185 Niall Ferguson cree «sumamente improbable que en los próximos veinticinco años (2010-2038) presenciemos cambios más espectaculares de los que la ciencia y la tecnología han producido en los veinticinco anteriores (1987-2012)». *Op. cit*. Concl. p. 178. Ellul transcribe la opinión de M. Wiener, para quien «los sabios de las jóvenes generaciones en los Estado Unidos son simplemente técnicos que no saben investigar nada si no disponen de enormes cantidades de hombres, de máquinas y de dinero». *El siglo XX y la técnica*. I, p. 14. Es interesante recordar la tesis de Stuart Mill sobre el estado estacionario, que rondaba también la concepción del estado positivo de Comte.

186 Es ya un lugar común. Cf., por ejemplo, M. Fumaroli, *Op. cit*.

Abschied vom Staat?, acerca de si el Estado estaba sufriendo una metamorfosis en el sentido de Goethe o una metamorfosis en el hegeliano de degradación. Se preguntaba «si no podría ser que el capitalismo moderno da lugar a un nuevo tipo de orden social, cuya expansión sea *à la longue* a costa de la estatalidad». Concluye que «el Estado no está todavía muerto, sino que, más bien, ha perdido su encanto (*nur erst entzaubert*)»[187]. Pérdida debida entre otras cosas a que ha devenido Estado Financiero y a la confusión de la política con la ciencia y la economía. Fascinado por la técnica, dice Esteve Pardo, el Estado introduce incertidumbres que impiden las decisiones propias del Derecho[188]. Como en el caso los conceptos políticos y jurídicos, la comprensión del asunto remite a su historia.

Lo Stato de Maquiavelo era todavía una suerte de cuerpo intermediario en el que el mando político era personal[189]. Desde que *El príncipe* divulgó la palabra Estado, que significaba para el escritor italiano una cosa muy distinta al aparato mecánico, científico-técnico, que ha dado en llamarse así como concentración de todo el poder político —el Estado Soberano de Bodino-Hobbes—, el Estado es sin duda a partir de entonces, como pensaba Pirenne, el protagonista principal de la época moderna-contemporánea. Su intensa intromisión técnica en la vida social comenzó empero con la revolución francesa. Aunque Hobbes había introducido una tensión permanente entre la mente y el mundo, la revolución le dio una figura muy distinta al protector «Estado Mínimo» hobbesiano. La estatalidad evolucionó desde entonces de una manera que constituye en la actualidad un caso ejemplar del posible acabamiento del tiempo-eje descrito por Jaspers y de la época perspectivística de Gebser, en la que se desarrolló lo Político hasta configurarse estatalmente.

Toda forma de orden descansa en una verdad y la verdad del orden estatal es la soberanía. Y si civilizar es introducir un orden en las cosas humanas, el Estado Soberano, un «orden decretado» (Hayek) que impone sus valores —en el extremo, la tiranía de sus valores—[190], distintos a las vigencias en el

187 *Der Staat. Entstehung, Typen, Organisationsstadien*. Hamburgo, Rowohlts 1998. IX, 4, pp. 289. Vid. también el libro de Alfredo Weber publicado en 1924 *La crisis de la idea moderna del Estado en Europa*. Madrid, Revista de Occidente 1932.

188 *El desconcierto del Leviatán. Política y derecho ante las incertidumbres de la ciencia*. Madrid, Marcial Pons 2009.

189 Cuando Michel Bouvier propone en *L'État sans politique. Tradition et modernité* (París, L. G. D. J. 1986) una alternativa al Estado mecanicista, se está refiriendo a algo parecido a *lo Stato* de Maquiavelo.

190 Vid. la ed. de Monserrat Herrero del ensayo de C. Schmitt *La tiranía de los valores*

orden natural, disciplina todas las formas de la civilización a fin de darles seguridad, ciertamente uno de los fines de la civilización, de acuerdo a la definición de Duplessy[191].

En la primera fase de la estatalidad, «el Estado europeo centralizado transformó las concepciones y circunstancias jurídicas de la Edad Media, que estaban entremezcladas con vínculos de lealtad personal, en la unidad de un Estado soberano cuyo espacio estaba delimitado por normalizaciones concretas y calculables»[192]. La lealtad siguió polarizándose en torno a los monarcas y las monarquías estatales persiguieron la *seguridad política*. Su objetivo principal consistía en dar protección a las clases medias frente a las aristocracias feudales, para, aliado con ellas, aumentar su poder y su *grandeza,* y, al mismo tiempo, el Estado avocaba a sí la cultura. En su momento despótico (siglo XVII), las monarquías unieron a la centralización del poder político la de instancias sociales con el pretexto de procurar la felicidad del pueblo, una consigna de los *philosophes* ilustrados.

Independizado el Estado de la monarquía por la revolución, comenzó a potenciar la búsqueda de la felicidad inspirado por la *Declaración de derechos del hombre y el ciudadano* y la idea de Bentham de la felicidad del mayor número. «Nosotros hemos inventado la felicidad, dicen los últimos hombres, y parpadean», escribió Nietzsche al final del siglo. Para socializar el invento, prosiguió la estatalidad la política del despotismo ilustrado y empezó a entremeterse poco a poco, pero abiertamente en la sociedad para establecer la *seguridad social.* Lo público*,* el ámbito de la soberanía, se amplió indefinidamente invadiendo el campo de lo privado y, finalmente, emprendió en el siglo XX la tarea de establecer la *seguridad total.*

De esta manera, se empezó a crear en el mismo ámbito de la soberanía una cantidad siempre en aumento de poderes burocráticos directos al tiempo que penetraban en él poderes sociales indirectos. Debido a la crisis de la razón objetiva, reclaman muchos de ellos la conversión de los deseos en derechos amparándose en la ideología de los derechos humanos que desprecia los deberes. Llegado cierto punto, el orden estatal acabó siendo el orden total de la

---

(Granada, Comares 2010).Comenta Herrero en su Introducción, titulada «Los valores o la posición absoluta de lo no absoluto»: «Los valores son el medio de ejercicio de la voluntad de poder... El nihilismo no adviene fundamentalmente por obra de la destrucción, sino que es consecuencia de la posición y oposición de valores». I, p. 5.

191 Vid. & 24.

192 C. Schmitt, *El Nomos de la tierra en el Derecho de Gentes del Jus Publicum Europaeum.* Madrid, Centro de Estudios Constitucionales 1979. III, 4, d), p. 245.

sociedad en trance de fundirse con ella. Fernández-Carvajal lo atribuye a que «la sociologización de la Ciencia política, sólo podía venir a parar en la disolución del Estado en la sociedad»[193]. Desconcertada la *ratio status* —desde la revolución *l'ordre publique*—, la soberanía acabará perdiendo su rumbo y su carácter protector en general de la vida colectiva.

Carl Schmitt creía necesario el Estado para contener el derrumbamiento de la civilización europea, puesto que, instituido en el centro de todo, descansaba ahora solamente en él. Pronosticó, no obstante, su desaparición por la fuerza de las cosas. Subsiste formalmente, pero como aparato técnico, una máquina[194] capaz de controlar todo con la técnica de la que, por decirlo así, cuando no es el dueño se adueña de ella. Sin embargo, parece haber descarrilado por su éxito, diría Schumpeter. Giacomo Marramao, preocupado por el *kairós*, escribió a propósito del nuevo paradigma que le sugería la actualidad del Estado, sobre el «*sovrano assente*» y «*L'entropia del Leviatano, quadrante meta-político*»[195]. El *Nachruf* de Steingart al modo de vida al que se estaba acostumbrado podría aplicársele a la estatalidad, principal responsable en cierto modo de su propio deceso por suicidio.

34. La neutralidad artificiosa

El antitradicionalismo consustancial a la civilización tecnológica constituye un grave problema, pues, «en última instancia, escribe Díez del Corral, la técnica científica constituye el tema central en el destino histórico de Europa y, en general, de la humanidad de nuestros días»[196]. Ahora bien, cabe preguntarse si la civilización tecnológica puede ser una civilización liberal como la europea tradicional. Una civilización tecnocrática, ¿es liberal? ¿Es un ab-

---

193 *Op. cit.*, P. 374.

194 Vid. C. Schmitt, «El Estado como mecanismo en Hobbes y en Descartes» (1937). *Razón Española*. Nº 131 (2005)

195 *Dopo il Leviatano. Individuo e comunitá nella filosofía política*. Turín, Bollati Boringhieri 2000. En el mismo año apareció el libro de F. M. Nicosia, *Il sovrano assente. Lo «stato di diritto» tra governo dell'uomo e governo della legge*. Milán, Franco Angeli 7ª ed. 2007. Nicosia se pregunta si puede existir un «Estado de Derecho en el que la ley es soberana, cuando les compete a algunos poner la ley «*in via esclusiva*» y los hombres del gobierno pueden cambiarla. Pues, ¿cómo pueden las leyes obligar a obedecer a normas puestas por otros hombres?... Una repuesta es, que el Estado excluye por definición el derecho de resistencia.

196 *El rapto*... IX, p. 306.

soluto necesario a causa de la irrevocabilidad del desarrollo científico? ¿No obedecería a motivos de poder que nada tienen que ver con la ciencia misma?

Julien Freund sostenía que la existencia del Estado, el artefacto técnico más poderoso, es el origen del *artificialismo*[197] que domina el pensamiento y la vida alentando muchas ficciones —y las tendencias nihilistas—, al haberse instituido en el centro de atracción de la vida y la cultura, igual que en otros tiempos la Iglesia, cuya civilización es en cambio liberal. La civilización tecnocrática, lejos de ser liberal, ¿no representa la forma más extrema de despotismo conservador al eliminar la idea de una autoridad espiritual capaz de limitar al poder o de cuestionar su legitimidad?

Dessauer criticaba la identificación por Jaspers de la técnica con el proceso de producción en serie y a Ortega por identificarla con la máquina y el industrialismo[198]. Jacques Ellul era más pesimista que Dessauer, para quien la técnica es siempre un factor de libertad. Influido tal vez por Huxley y Orwell, era aparentemente enemigo de la técnica, en cuya absolutización veía la clave de la civilización tecnológica. Le asombraba que nadie hubiese subrayado el peligro de que la conjunción entre la técnica y el Estado es, «con mucho, el fenómeno más importante de la historia desde el punto de vista político, social y humano»[199]. Denunciaba que el mayor peligro viene del Estado: al desarrollar sus propias técnicas de dominación militares, policíacas, administrativas, políticas, da «coherencia» a las demás máquinas implantando el «sistema técnico»[200]. Deviene un sistema cerrado, que reduce la cultura a la civilización al uniformizarla e imposibilita la libertad política de la democracia.

Niall Ferguson precisa, que, ciertamente, «no es la tecnología, sino el Estado —con su seductora promesa de «seguridad desde la cuna a la sepultura»— el verdadero enemigo de la sociedad civil»[201]. Hay quien lo atribuye también, a que el pragmatismo, que está en la base de la civilización tecnológica, al separar el socialismo de los aspectos hegelianos lleva hasta el extremo el antiplatonismo marxista.

El mismo artificialismo, causa de la multiplicación de las ficciones que sustituyen a la realidad, se ha vuelto contra el Estado: al despolitizarlo, ha

---

197 Vid. *L'aventure du politique. Entretiens avec Charles Blanchet*. París, Critérion 1991.

198 *Op. cit.* 5, 2.

199 *El siglo XX y la técnica*. IV, p. 211.

200 *Le systéme technicien* (1977). París, Le Cherche Midi 2012.

201 *Op. cit.* 4, p. 152. El concepto sociedad civil es un malentendido al que salió al paso J. L. L. Aranguren entre otros. Pero no invalida la afirmación de Ferguson.

incapacitado al gobierno para decidir. Carl Schmitt, a quien hay que acudir siempre en estas cuestiones, escribía en su ensayo *La época de las neutralizaciones y las despolitizaciones:* «Cuando un sector [en este caso la técnica] se convierte en el centro de referencia, los problemas de los demás son resueltos desde su punto de vista y sólo valen en adelante como problemas de segundo rango, cuya solución surge por sí misma no bien han sido resueltos los problemas del sector central»[202].

El Estado fue concebido como una máquina para concentrar el poder. Inicialmente, el poder político; a la larga, por su propio impulso, toda clase de poder e influencia reduciendo todo al individuo. Auguraba Guardini en 1950: «El problema central en torno al cual va a girar la tarea cultural del futuro, y de cuya solución dependerá todo, no solamente el bienestar y la miseria, sino la vida y la muerte, es el problema del poder. No el de su aumento, que se opera por sí solo; sino el de su sujeción, el de su recto uso»[203]. La acumulación del poder en el Estado ha sido tan colosal gracias a la técnica, que resulta prácticamente imposible su sujeción al Derecho, que por otra parte ha sustituido en gran medida por su propio derecho, la Legislación, fruto de la *ratio* estatal, cuyas reglas técnicas coactivas condicionan la vida[204]. Con la técnica, neutraliza hasta el lenguaje e impone la corrección política.

La fe en la técnica «depende sólo del hecho», decía Schmitt en el texto acabado de citar, de que se creía haber encontrado en ella «el terreno absoluta y definitivamente neutral», precisamente porque neutraliza la cultura. Tal es la causa última de la confianza depositada en el Estado, rayana en la idolización. La neutralidad se ejercita ya intensamente como burocratización y las técnicas burocratizadas se han envarado e hipertrofiado en el ámbito de lo Político. «Esta civilización es la del papelucho», decía Duplessy. La burocratización de la acción molesta, desanima y aburre, y como «el aburrimiento y el cansancio son grandes fuerzas históricas» como decía Barzun, se ha generalizado la

202 Schmitt caracterizó la época en este pequeño ensayo, que suele publicarse junto con *El concepto de lo Político*. como una era de despolitizaciones a causa de la neutralidad de la técnica, puesto incluso la naturaleza del Estado en tanto aparato técnico, es la neutralidad.

203 *El ocaso*... P. 120.

204 El Derecho no es coactivo cuando depende de la ley natural que, dice exactamente Elio A. Gallego, «supone la libertad humana, que le permite seguirla o separarse de ella». *Norma, normativismo y Derecho*. Madrid, Dykinson 1999. Pról., p. XVI. No así la Legislación, que trasmite órdenes técnicas de obligado cumplimiento. Vid. G. Dumont, «Les usages de la loi». *Catholica*. Nº 123 (primavera 2014)

sensación de que, al ser abrumador lo relacionado con el Estado, éste produce hastío, aburrimiento y cansancio

Mas no es sólo eso. «El ser humano está llegando a una situación, advertía Jünger en 1951, en que se le exige que el mismo genere unos documentos que está calculados para provocar su ruina. Y son cosas tan irrelevantes las que hoy en día provocan la ruina...»[205].

Cuando el Estado, haciendo suya la idea paternal de Gunnar Myrdal, entre caritativa y solidaria —a la verdad estúpida—, de «proteger a las personas de sí mismas», abusa de la confianza en lo público, aunque no destruya lo privado, su punto de partida, lo parasita. «El Derecho se ha convertido en un arma»:[206] la Legislación detallista, profusa, difusa, confusa, abusiva, inextricable, contradictoria, en definitiva técnica, transforma la protección que se espera del Estado en acosos y castigos a quienes no aceptan ser protegidos y potencia la tendencia a la corrupción. Hasta la violación del Derecho puede hacerse de manera legal[207]. La famosa fórmula de Mussolini, «Nada contra el Estado, nada fuera del Estado, todo para el Estado, todo a través del Estado», ha acabado por hacerse real en *lo Stato liberale e agnostico*, que, deformado, ha perdido su forma.

De la filosofía moderna, basada desde Descartes y Hobbes en la desconfianza tras la «Gran Separación» protestante[208], se ha dicho que es cautelosa. Y justamente el miedo, Hobbes *dixit*, constituye el fundamento de la obediencia al Estado. En una situación en que «nadie sabe si mañana no le contarán

---

205 *La emboscadura*. P. 22. Para Jünger, la técnica –una de cuyas formas es la burocracia– era en sí misma «algo divino y sin dejar de serlo en ningún momento, se convierte para el hombre que modifica la tierra por su afán de poder y para los demás seres que lo padecen, en algo infernal o demoníaco, que castiga al hombre que así actúa volviéndose contra él». Vid. sobre Jünger, I. J. Palacios, «La quinta figura. Jünger el esperanzado». H. Wegener (Ed.), *Ernst Jünger y sus pronósticos del Tercer Milenio*. Madrid, Ed. Complutense 2006. P. 117 (nota).

206 *Ibidem*. P, 53.

207 Cf. A. Nieto, *Crítica de la razón jurídica*. Madrid, Trotta 2007. Aunque impera la Legislación, subsiste todavía un punto intermedio entre el Derecho y la Legislación –salvo en lo que concierne a la esfera fiscal, puramente técnica–, que le permite a esta última pasar como Derecho. Según Ellul, la inadaptación del Derecho a la mentalidad técnica constituye una de las causas del creciente desprecio del Derecho, cuyos principios tradicionales se derrumban.

208 Vid. M. Lilla, *El Dios que no nació. Religión, política y el Occidente moderno*. Barcelona, Debate 2019. 1ª, 2.

en un grupo que se encuentra fuera de la ley» (Jünger), no es extraño que sea el miedo combinado con el automatismo técnico, uno de los síntomas de estado de la situación. Las ideologías —religiones seculares (Aron y otros), religiones políticas (Voegelin), religiones de la política (E. Gentile), religiones de guerra (M . Revelli)—, un producto del racionalismo del Estado Soberano, se alimentan de la sospecha permanente y la desconfianza se extiende en seno de las sociedades[209].

La protección pública abusiva ha creado grandes intereses que constriñen al mismo sentido común. Los abusos del poder constituyen la causa principal de que estén en rápido aumento la inseguridad y la incertidumbre, y no solamente en Europa[210]. Se da la paradoja, dice Steingart, de que «tenemos a mano la seguridad, pero la seguridad nos atrapa». Según Sloterdijk y bastantes más, la situación se ha hecho insostenible y ha devenido prerrevolucionaria. Un problema es que, en el fondo, las revoluciones no se hacen para ganar libertades, sino para tener la *seguridad* que las haga reales. E intensifican el crecimiento del poder observado por Jouvenel. Las revoluciones son monótonas: «La revolución recomienza siempre y es siempre la misma» (Tocqueville).

35. La dialéctica público-privado

La dialéctica entre lo público y lo privado es una constante que determina el dominio de lo Político, por lo que el conflicto entre ellos no es jurídico o económico sino siempre político[211].

Lo público había sido siempre la religión. Desbancado lo público eclesiástico en Europa, y en otros lugares donde se imita el Estado, por lo público estatal[212], la gente se acostumbra y no deja de ser lógico que, a pesar de todo,

---

209 I. Eibl-Eibesfeldt, *La sociedad de la desconfianza*. Barcelona, Herder 1996.

210 Interesante, M. Naím, *El fin del poder. Empresas que se hunden, militares derrotados, papas que renuncian y gobiernos impotentes: como el poder no es ya lo que era*. Barcelona, Debate 2013. El problema es donde se encuentra el poder. Y pasa lo mismo con la autoridad –saber dar respuestas–, más desgastada todavía. La desconfianza hacia el poder y la autoridad es general. Será imposible recuperarlos en su justa medida, mientras no desaparezcan las ideologías, que, por otra parte, son ya retórica apolillada.

211 Vid. J. Freund, *La esencia de lo Político*. V.

212 La teología política centroeuropea de los años sesenta fue una reacción contra este estado de cosas, aunque tomó luego otros derroteros. Por otra parte, constituye un grave problema, que el poder político en cualquiera de sus formas, desvinculado de su base religiosa «degenera cada vez más en una mera organización de poder y de intereses».

tenga el absolutismo de lo público muchos partidarios además de una numerosa clientela. Esto no obsta para que no sea menos lógico que, al ser el Estado un aparato coactivo, hasta sus partidarios sientan que es algo que está ahí, con lo que no hay más remedio que contar con él como si fuese un destino inexorable, pues los menores movimientos tropiezan continuamente con lo estatal y sus apéndices, como si fueran el sol y las estrellas que iluminan la vida. Por un conjunto de circunstancias, R. Voigt, editor del libro interrogatorio *Abschied vom Staat-Rückehr zum Staat*? (¿Despedida al Estado-vuelta al Estado?), adelantaba que la estatalidad «se muestra más bien como una figura de múltiples niveles de acción, de unidades de organización y de actores, que no representan intereses iguales sino incluso opuestos»[213]; es decir, existe un conflicto intraestatal entre ellos, que difícilmente puede dirimir o armonizar ya la soberanía.

Son tan grandes los intereses creados en torno a la organización estatal o por ella misma, que no es tarea fácil deconstruir la inmensa masa de lo público estatal, que está ahogando al propio Estado: sería deconstruir la estatalidad. Por otra parte, al no existir nada a que acogerse, aunque sea precariamente, fuera del Estado semi-orwelliano, puesto que no se puede contar con las desvencijadas Iglesias, que fueron en otro tiempo la alternativa[214], podría salir, con todo, fortalecido de la crisis. En realidad, ha ocurrido siempre así desde que existe. El poder político es a la vez revolucionario y reaccionario, puesto que las revoluciones, aunque reivindiquen la libertad, lo que quieren es seguridad, sentimiento que intensifica la misma revolución, favoreciendo el crecimiento del poder político, como mostró Jouvenel.

Guardini, *El mesianismo*... IV, p 122. La organización –no la ordenación– es el hecho dominante de la sociedad contemporánea en que lo Político es la organización como politización.

213 Baden-Baden, Nomos 1993.

214 Criticando el concepto «sociedad industrial» —introducido probablemente por Lorenz von Stein—, escribía Julien Freund en 1970: «Las Iglesias y las confesiones religiosas improvisan reformas con entusiasmo y a veces con precipitación, a fin de seguir el movimiento, renegando a menudo con ligereza (*allégresse*) de las tradiciones y las formas a las que debió su fuerza desde hace siglos...». *Le nouvel age. Éléménts pour la théorie de la démocratie et de la paix*. París, Marcel Riviére 1970. Concl. p. 236. La crisis de las Iglesias forma parte de la crisis general de las instituciones, que implica la del principio de autoridad –saber dar respuestas–, sustituida por el poder. En la civilización occidental, la crisis eclesiástica es, con todo, mucho más decisiva que la del Estado. La crisis posterior al Vaticano II se inscribe en la de la civilización occidental.

Esta vez no parece probable, aunque hay que contar siempre con los caprichos de la Fortuna. Sobrepasado cierto límite, la centralización es un síntoma de envejecimiento. Pero una de las marcas de la soberanía es la unidad: la soberanía, tal como la diseñó Bodino, es única. Mas, desgarrada por el pluralismo de los poderes indirectos, que pueden llegar ya fácilmente a ser directos —los mismos partidos políticos—, su debilidad es extrema pese a las apariencias. El Estado es tan impotente como ampuloso. Ha llegado a su situación-límite. Sus estructuras se han vuelto rígidas, y la estatalidad, que se mueve por la inercia, es muy frágil. Su figura es caótica y, despolitizado, se encuentra en un callejón sin salida.

Ab integro nascitur ordo, pero la reversión de la división de Hobbes por la cuasifusión entre el Estado y la Sociedad, que ha inundado el orden estatal de toda clase de poderes directos e indirectos, poderes privados que despedazan a Leviatán en su beneficio, obliga a los gobiernos a imponer a los súbditos cargas de todo tipo para salvarlo. Por ejemplo, han de trabajar más de seis meses de promedio para para pagar los impuestos (a los que hay que añadir la inflación y otras gabelas). Los Estados son hoy *magna latrocinia*. Y los ciudadanos sus siervos.

36. Despotenciación de la estatalidad

Comentaba Paul Johnson, que «uno de los aspectos más fascinantes de la historia es el modo en que el poder, cuando se ejerce realmente, pasa de las instituciones formales a las informales»[215].Las instituciones formales se ajustan al Derecho. Cuando devienen informales son medios de explotación. Se extiende la servidumbre. «Es verdad», escribe Rainer Rotermundt, que se habla de «la gran libertad o del aparente pluralismo sin límites» de la democracia política existente. «El «pluralismo», es el gran santo y seña (*Stichwort*) de los postmodernos». Sin embargo, «lo postmoderno empieza allí donde desaparece el todo»[216].Habiéndose instalado en la estatalidad poderes de toda laya desde 1945, y otros nuevos, casi inesperados, desde 1968, esa situación se ha consolidado finalmente como algo normal, que destruye el resto de la normalidad.

El poder político no es ya el centro. Es una policracia que empieza a pa-

---

215 *El nacimiento del mundo moderno*. Buenos Aires, Javier Vergara 1992, 11, p. 802.

216 *Staat und Politik*. Pp. 152-153.

recerse al feudalismo salvo en que es cleptocrática. Al feudalismo le disciplinaban la religión y la Iglesia; ahora nadie ni nada disciplina al feudalismo estatal. El Estado deviene así, contra su concepto concreto, el adalid de la disolución y el nihilismo. El feudalismo amparado por el Estado es una inversión radical de la trayectoria europea y podría ser otro anuncio del final de la historia que la ha configurado como una civilización universal.

En efecto, los poderes indirectos que denunciaba Schmitt hace ya mucho tiempo asaltaban al Estado, se han multiplicado y empezado a no ser en absoluto indirectos. Ofrecen el espectáculo de ese nuevo feudalismo al que la posesión del Estado le garantiza que una gran depresión económica no le afectará tan gravemente como en el siglo XIV. Es el motivo del libro, muy insuficiente empero, prologado por Voigt. Se parece al «despotismo de los industriales» entrevisto por Tocqueville, que, como «nada es más peligroso que la riqueza sin poder» (Jünger), no respeta nada y socava todo.

La *Stichwort* postmodernista encubre la existencia de tales poderes, en principio menores que el estatal, que conserva la soberanía legislativa, pero algunos muy grandes y todos juntos mayores que el del Estado. Poderes que no son siquiera indirectos o disimulados. Borchert identifica en el libro citado como el «quinto poder», quizá el cuarto, puesto que posee los medios de comunicación, el de las finanzas, que controla la legislación, controlada a su vez por el poder ejecutivo, controlado asimismo por los poderes financieros. La *Demokratie von Oben* de Steingart en la versión *marktkonforme Demokratie* (democracia conforme al mercado) de Angela Merkel. Un mercado «libre» controlado.

Todos juntos forman parte mediata o inmediatamente de la omnipresencia del Estado, como si representasen la sociedad. Adivinaba Nietzsche: «*Ich, der Staat, bin das Volk*» (Yo, el Estado, soy el pueblo). Pero la inmensa mayoría no tiene acceso a los pasillos del poder, queda fuera del magma estatal y en una posición servil.

En suma, aunque el Estado parezca más omnipotente que nunca al estar en todas partes, el acceso directo al poder de los poderes indirectos y las influencias sociales lo despoja de la unidad intrínseca a la soberanía, que es su fundamento. La consecuencia inmediata es que el Estado «pluralista» no es ya el concreto dios mortal Leviatán sino un todo abstracto panteísta: sus cenizas han renacido en la forma del nuevo dios mortal Minotauro, un dios panteísta con muchas bocas[217].

217 Vid. A. Zerolo Durán, *Génesis del Estado Minotauro. El pensamiento político de*

Sorprenden las contradicciones cada vez más numerosas e intensas de la «política estatal». Y muy peligrosas. El Estado no es sólo fuente de incertidumbre e inseguridad sino de destrucción. Y es que, cuando penetran las potencias de la sociedad en el Estado, destruyen, aun sin proponérselo, la unidad capaz de organizar las contradicciones entre los poderes oligárquicos, y estos despedazan lo que queda de Leviatán para satisfacer sus propios intereses en perjuicio, no ya del bien común, que es un concepto ético, sino los generales. Si «la capacidad de destrucción de un individuo, por perverso que sea, es reducida, la del Estado, por bien intencionada que sea, resulta casi ilimitada, escribe Paul Johnson. Si se expande el Estado, esa capacidad destructiva crece también ilimitadamente *pari passu*»[218]. Expansionarse ilimitadamente hasta acumular cualquier poder, es inherente al Estado Soberano[219]. Si cae en manos extrañas, aumentan los intereses ajenos a los de la maquinaria estatal, cuyo poder se vuelve anárquico y destruye todo a tontas y a locas.

El *hiperpluralism*, dice Brad Gregory en un libro un tanto confuso pero importante[220], intensificado por la ideología multiculturalista, descompone el Estado. Éste pertenece a una época concreta que, consumido el tiempo que le concediera Clío, se descompone. Miguel Ayuso se pregunta que vendrá después[221]. La diferencia mayor entre el ayer y el hoy no yace, como piensa Steingart, en la interdependencia económica entre los poderes mundiales en ascenso y los descendentes[222], sino en el hecho de que, según la ley cíclica del

---

Bertrand de Jouvenel. Madrid, Sequitur 2013. El asalto al Estado comenzó con la revolución francesa, una revolución de la burguesía. La estatalidad se hizo empero más fuerte, cuando la burguesía buscó un amo, Napoleón, que la acomodó a los nuevos tiempos frente a la oposición interior, las demás clases, y frente al exterior.

218 *Tiempos modernos. La historia del siglo XX desde 1917 hasta la década de los 80*. Buenos Aires, Javier Vergara 1988. 1, p. 26.

219 Cf. B. de Jouvenel, *Sobre el poder. Historia natural de su crecimiento*. Madrid, Unión Editorial 1999.

220 *The Unintended Reformation. How a Religious Revolution Secularizad Society*. Cambridge (Mass.), Harvard U. Press 2012. Vid. el comentario a este libro de A. Pereira Menaut, «La ética protestante y el espíritu de Brad Gregory» en *Direito*. Nº 22 (2013). El estado de la religión, una de las potencias de Burckhardt, podría ser lo que explicase mejor la situación y el agotamiento del tiempo-eje.Es un problema, afirma Gregory, que el *Moralistic Therapeutic Deism* procedente de Norteamérica esté colonizando las religiones tradicionales, proporcionándole un fundamento cientificista a la religión de la indiferencia de que habla Zemmour.

221 *¿Después del Leviathan? Sobre el Estado y su signo*. Madrid, Speiro 1996.

222 *Das Ende*... 20, p 117.

eterno retorno, vuelven los Imperios, la forma política espacial del tiempo en la época aperspectivística, que, de hacer caso a Jean Gebser, se estaría abriendo paso.

37. El Estado, forma política anticuada

La confusión existente entre Estado y Gobierno impide ver que la estatalidad es una excepción en la historia de las formas histórico-políticas. El Gobierno no necesita del Estado. Pueden existir perfectamente gobiernos sin Estado. Era normal antes que se instalase este último, y sigue habiéndolos; por ejemplo, Estados Unidos con la división real, desde abajo de los poderes supremos –el legislativo, el ejecutivo y el judicial–, y el *selfgovernment*. Lo que no puede existir es un Estado sin Gobierno. Una máquina necesita un maquinista que sepa manejarla, y el gobierno es el maquinista de la máquina estatal, a cuyas reglas de funcionamiento tiene que someterse haciendo suya la *ratio status*[223].

El Estado no es natural ni sobrenatural: es un artificio unificador superpuesto a la Nación articulado por la soberanía. Mientras la Iglesia custodiaba la moral y el Derecho le limitaba políticamente, ha funcionado aceptablemente. Sobre todo, ha permitido el auge de las clases medias y el estado democrático de la sociedad. Emancipado de la Iglesia y el Derecho, comenzó a construir sin oposición su propio orden artificioso contrapuesto al natural y al sobrenatural en el siglo XX, como un trasunto de la *Civitas Dei in terram*. Finalmente, impone o trata de imponer su propia moral, su propio Derecho e incluso su propia religión por medio de la técnica, cuyo poder, decía Berdiaeff, es «la última metamorfosis del reino del César».

Sin embargo, apenas quedan restos de la soberanía jurídico política de Bodino, que centralizando artificialmente el poder, unificándolo, lo hacía capaz de decidir en el orden interno de los Estados europeos, y de los que les imitan. Según Lenin, en un Estado todavía no comunista, «el Estado quedaría reducido a hacer el censo, la estadística». Con su óptica inglesa, Michael Oakeshott, discípulo de Laski, lo comparaba a una empresa[224].

Los gobiernos que administran el capitalismo financiero del Estado socialdemócrata, el Estado de Bienestar —el «ogro filantrópico» de Octavio Paz—,

223 Vid. D. Negro, *Del Gobierno y el Estado*. Madrid, Marcial Pons 2002.

224 *El Estado europeo moderno*. Barcelona, Paidós 2001.

lo utilizan como organización ideal para el control total mediante el dinero[225]. Su actividad principal es prácticamente la de recaudador impuestos, cualquiera que sea la forma con que se denominen y el pretexto empleado, para subvencionar los negocios de los poderes indirectos, en los que participa por supuesto la oligarquía política, creando además dinero artificial, al que añade el creado por los otros poderes indirectos mediante la ingeniería financiera. Ahora bien, el Estado como un centro de negocios de los poderes directos e indirectos disminuye la potencia de las respectivas naciones, de manera que exteriormente, sólo pueden ser ya soberanos políticamente grandes espacios del tipo imperial.

En el único tiempo-eje descrito hasta ahora, surgieron grandes imperios y empezaron a incoarse otros nuevos. En Europa y luego en Occidente, evolucionaron hacia formas estatales, aunque en algunos casos —Suiza, dudosamente ya Inglaterra, Estados Unidos—, prevalece el Gobierno sobre los elementos propiamente estatales. Las instituciones fijan o estabilizan el movimiento; y, como institución natural de lo Político, el Gobierno fija o estabiliza el orden social mediante la política del equilibrio. En países no occidentales, se ha imitado la fórmula estatal como medio de modernización o «desarrollo» —la *Stichwort* o santo y seña del ahistoricismo economicista socialdemócrata equivalente a civilizar— conel resultado descrito, por ejemplo, por el escritor indio Ashis Nandy[226].

Carl Schmitt reconocía en la presentación de 1939 de *El concepto de lo político* de 1932: «La época de la estatalidad está ya arribando a su fin: sobre esto no merece la pena derrochar palabras. Con ella desaparece la estructura íntegra de conceptos relativos al Estado erigida por una ciencia del Derecho del Estado e internacional de carácter eurocéntrico, en el curso de un trabajo conceptual que duró cuatro siglos. El Estado como modelo de la unidad política, el Estado como titular del más extraordinario de todos los monopolios, o sea, del monopolio de la decisión política, esa brillante creación del formalismo europeo y del racionalismo occidental, está por ser destronado. Pero sus conceptos perduran y son ahora vistos como *clásicos*, si bien el término clásico suena hoy al menos equívoco y ambivalente, por no decir irónico».

El declive o la desaparición del Estado como forma de orden por causas

225 «El control sobre el destino de otras gentes» es la estupidez de los hombres que tienen poder. G. Livraghi, *Op. cit.* 10, p. 62.

226 *Imágenes del Estado. Cultura, violencia y desarrollo.* Madrid, Fondo de Cultura 2011.

históricas —el agotamiento de las posibilidades de la época a la que pertenece—, y causas externas e internas exige otra forma que le sustituya. Entre las externas, el mismo Schmitt anunció la instalación de Grandes Espacios[227], como el sustrato telúrico deformas políticas de tipo imperial, a causa del alcance de las nuevas armas que han elevado el aire a elemento tan fundamental como la tierra y el agua y otras circunstancias, y, en el interior, la ocupación de la estatalidad por los poderes indirectos.

38. *Und solange das Imperium da ist*...

Consumada la unidad del mundo, permanecen formalmente los Estados, en visible decadencia. Mas, mientras el Imperio esté ahí, el mundo no perecerá (*solange geht die Welt nicht unter*), decía Schmitt[228].

Tras la descolonización, todos los poderes políticos, cualquiera que sea su forma política concreta, pertenecen en pie de igualdad —naturalmente relativa– a una sola constelación política. El norteamericano Huntington, extrapolando la situación de Estados Unidos, nación de inmigrantes, en la que apenas funciona ya el *melting-point* y se han consolidado minorías culturales —la más importante numéricamente es la hispana—, augura un «choque de civilizaciones».Podría ocurrir en Norteamérica, pero parece improbable mundialmente: dentro de una misma civilización pueden existir y de hecho existen ya varios espacios extensos como ocurre en la occidental. Una posible lucha se produciría entre los Grandes Espacios, en torno a los cuáles gira la única constelación política existente hoy. A la verdad, más peligrosa que el choque de civilizaciones, es la posibilidad indicada de un único Estado Mundial mientras sea la técnica el centro de atracción.

Esta posibilidad tiene poderosos aliados: la radio, el cine, las grandes oligarquías internacionales, los Bancos centrales que monopolizan el papel

---

227 «Espacios a la medida del poder de dirección y control propio de los hombres». «La lucha por los Grandes Espacios y la Ilusión Norteamericana». Ambos en C. Schmitt, *Escritos de política mundial* (Buenos Aires, Herakles 1995).*Diálogos. Diálogo de los nuevos espacios* (Madrid, Instituto de Estudios Políticos 1962). Otros trabajos sobre el tema en *Staat, Grossraum, Nomos. Arbeiten aus den Jahren 1916-1949*. Edición, prólogo y notas de G. Maschke. Berlín, Duncker & Humblot 1995. Para la contextualización de la «Grossraumtheorie» schmittiana, C. Jiménez Segado, *Contrarrevolución o resistencia. La teoría política de Carl Schmitt (1888-1985)*, Madrid, Tecnos, 2009, pp. 192-205.

228 «*Solange das Imperium da ist*». *Carl Schmitt im Gespräch 1971*. Berlín, Duncker & Humblot 2010. 10, p. 55.

moneda y las redes electrónicas. La favorece asimismo el hecho, ante el que permanecen indiferentes las idiocráticas clases políticas dominantes, de que las máquinas están reduciendo la necesidad de mano de obra. Esto ha ocurrido varias veces. La revuelta más temprana contra el maquinismo fue la de Colonia, en Alemania, a principios del siglo XV, siendo la más célebre la de los ludditas ingleses. Pero ahora contrarresta la técnica la ampliación de la libertad de comunicación y expresión gracias a los ordenadores e Internet, y podría llegar a tener sentido la respuesta de Lenin a Ferndo de los Ríos, «libertad ¿para qué?». Agrava esta perspectiva, la capacidad del Estado para controlar los *media* —lo está haciendo ya— e inmiscuirse exhaustivamente en todo para someter a los hombres a la servidumbre voluntaria. Con la colaboración de las oligarquías dirigentes, los Estados y Gobiernos particulares han iniciado ya ese camino. Carlo Gambescia, seguidor de Sorokin, y Alberto Buela apelan a la metapolítica para estudiar las nuevas posibilidades del poder[229].

La idea de Imperio, en correspondencia con la unidad del orden cósmico, es universal como forma política. De ahí la *translatio imperii,* inspirada en Europa por los cinco Imperios o Reinos *del libro de Daniel*. Su sustancia es la visión ancestral de la unidad espacial de la Tierra y la correlativa necesidad lógica de un Rey del mundo[230].

En Europa, la idea imperial procede directamente del Rey de reyes persa, que inspiró a Alejandro la institucionalización de su Imperio. Inspirándose a su vez en el Imperio alejandrino en su versión egipcia, de donde la importó Julio César, el Imperio Romano se consideraba universal, lo mismo que, más tarde, heredando asimismo la idea de Alejandro, por un lado el Imperio Bizantino y después su sucesor, el Imperio Ruso —ambos casos sin separar la *auctoritas* y la *potestas* (*czar*=César*)*— y, por otro, el Califato de Bagdad (unión de *auctoritas* y *potestas*)[231]. El Sacro Imperio fue una restauración papal del Romano (con separación de la *auctoritas* y la *potestas*), cuya verdadera continuación imperial mientras languidecía aquel fue la Monarquía Católica o Hispánica. Napoleón fracasó en recrear el Sacro Imperio con ideas

229 C. Gambescia, *Che cos'è il politico? Nuove ipotesi e prospettive teoriche* (Roma, Settiomo Sigillo 2006) y *Metapolitica. L'altro sguardo sul potere* (Piombino, Il Foglio 2009). A. Buela, *Ensayos de disenso (Sobre Metapolítica).* Barcelona, Nueva Republica 1999.

230 Vid. todavía R. Guénon, *Le Roi du monde*. París, Gallimard 1958.

231 Los Califas heredaron también la idea imperial de Alejandro Vid. E.Korneman, *Weltgeschichte des Mittelmeerraumes*. 2 vols. Munich, C. H. Beck'sche Verlag 1948.Vol. 2, III, 7, p. 490

estatales uniendo la *auctoritas* y la *potestas*, el III *Reich* de Hitler pretendía ser una nueva restauración del Sacro Imperio y vagamente del Imperio mundial, etc.

El Imperio tiene en sí mismo su lógica y su razón de ser. En contraste con el Estado, forma política artificial de organización, es una forma política natural, que no organiza sino que ordena, igual que el Reino, la Ciudad y la Nación.

Alarmado por el predominio de la técnica como principio unificador, meditaba Jaspers en *La situación espiritual de nuestro tiempo*: la dirección de las cosas «señala el camino de un estado final estable. Mas lo que parece un ideal de orden en la tierra, es insoportable para el hombre que conoce a su ser en el empeño de ser libre». Jünger imaginó como podría ser el Estado Mundial[232]. Jouvenel pensaba que la libertad sólo sobreviviría si se concentrase el poder al menos en dos Estados mundiales, por la posibilidad de elegir entre ellos.

La técnica al margen del espíritu es el denominador común. Sin embargo, por una parte, la unidad política del mundo y el auge del *aire* como elemento ordenador, apunta a la renovación de la idea imperial. Raymond Aron, siempre perspicaz, escribió en 1973 sobre *La república imperial*[233], pero sin hacer hincapié en el asunto. Por otro lado, la existencia de Grandes Espacios políticos entraña la posibilidad de una pluralidad de formas imperiales incompatibles con el artificioso Estado Mundial, frente a cuya peligrosa posibilidad como el reino del Anticristo, salió ya al paso Pío IX al proclamara Cristo Rey del Mundo en la encíclica *Quas primas* (1925).

Sin perjuicio de los elementos estatales que puedan contener, los Grandes Espacios políticos existentes son formalmente, unos más y otros menos, Imperios que combinan vastos territorios unificados políticamente con una población y recursos suficientes. No obstante, requieren también, notaba Carl Schmitt, que su «idea política irradie en un espacio determinado y que excluyan por principio la intervención de otras potencias extrañas al mismo»[234]. El Imperio no uniformiza. Puede abarcar Ciudades, Reinos y Naciones. Sólo es incompatible con el Estado. Unos Imperios están más centralizados, otros no

232 Incluido en *La paz*.

233 Madrid, Alianza 1976.

234 «El concepto de Imperio en el Derecho Internacional». *Revista de Estudios Políticos*. Nº 1 (1941). P. 83. Vid. C. Jiménez Segado, *Contrarrevolución o resistencia*, op. cit., pp. 196-199.

tanto y existen entre ellos importantes diferencias científicas y tecnológicas, demográficas, económicas, etc.

En este momento, reúnen las condiciones políticas esenciales incluida la capacidad de irradiación, Estados Unidos, Rusia, China, India, Brasil, quizá Indonesia y la Unión Sudafricana. Algunos están gravemente afectados por la corrupción, como en el caso de Argentina, que, reuniendo condiciones para ser un Gran Espacio, es demasiado pueblerina y está muy mal gobernada. Un caso parecido es el de México excesivamente dependiente del Gran Espacio norteamericano; a Canadá y a Australia les falta población e «irradiación». En el dilatado mundo musulmán hay una pugna por revivir el Califato restableciendo la soberanía de Allah. El Califato, que se enseña en las escuelas (*medarsas*), haría del «gran magma» islámico, como decía Spengler, un Gran Espacio[235]. Pero es muy dudoso que lo consigan sus partidarios y existen además rivalidades internas irreconciliables confesionales y políticas dentro del propio islam.

Es evidente que ninguna nación europea puede ser por sí sola un Gran Espacio, como pensaba quizá Schmitt de Alemania cuando escribió el artículo citado basándose en su capacidad de irradiación. Europa, únicamente podría ser un Gran Espacio imperial uniéndose sus naciones[236]. Pero dada su situación histórico política, es muy dudoso que llegue a ser un Gran Espacio natural. Y todavía más que pueda ser un Imperio, pese a que, como enseña Rémi Brague, la trayectoria de Europa es la historia de sucesivos renacimientos siguiendo «la vía romana»[237], que unía el universalismo inherente a la idea imperial y el del espiritualismo cristiano, de origen semítico, que, movido por el sueño que tuvo en Misia, como recordaba Jacques Ellul, injertó

---

235 Vid. P. Antes, *Der Islam als politischer Faktor*. Bonn, Bundeszentrale für politische Bildung 1997. Una introducción a las relaciones entre la Cristiandad y el islam, L. Hagemann, *Christentum contra Islam. Eine Geschichte gescheiterter Beziehungen*. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2005.

236 Europa era para Montesquieu una nación de naciones. Fue probablemente Julien Benda quien relanzó la idea en 1933 con su *Discours à la nation européenne* (reed. París, 1997), que retomaron después de la guerra de 1945 Ortega y otros muchos, entre ellos de Gaulle con la Europa de las patrias. Sobre las posibilidades de Europa, J. Molina, «¿Unión Europea o Gran Espacio?» *Razón Española*. Nº 115 (2002).

237 *Europa, la vía romana*. Madrid, Gredos 1995. Observaba Schmitt en *Tierra y mar* citando unos versos de Séneca, que «el vasto sentimiento del espacio latente en el primer siglo de nuestra era» fue «el primer paso para llegar al actual concepto espacial de Europa». Ese sentimiento se perdió en la Edad Media, preocupada por el Anticristo.

San Pablo en Europa. «Todos somos espiritualmente semitas», decía el papa Pío XII frente al antisemitismo europeo encarnado como idea rectora en el nacionalsocialismo (y en el marxismo soviético). No se vislumbra ningún renacimiento de la vía romana, a la que es ajeno el universalismo del laicismo radical como religión de la política rival del cristianismo, con su voluntad de ahistoricidad para instaurar un mundo completamente nuevo. La vía romana es hoy intransitable.

Al contrario, el ideal concreto de la Unión Europea está anclado en la construcción de un Superestado jacobino, financiero y burocrático, ciertamente a menor escala que un Estado mundial, cuyo modelo serían los decadentes Estados particulares actuales[238].

39. *Quo vadis*, Europa?

Díez del Corral pudo hablar del rapto de Europa, cuando los demás pueblos y civilizaciones se estaban apropiando tantas cosas europeas, sobre todo de la técnica. En el momento actual es como si este otro gran *Raubzug der Geschichte* la hubiese vaciado. Nadie sabe a dónde se dirige Europa. La Unión Europea es un dirigismo burocrático de masas paralelo a multitud de particularismos contradictorios entre sí. Si Europa debe su carácter de Continente a que su historia, centrada en torno al Imperio (y la Iglesia), devino universal, puede estar incluso en trance de perder ese rango en la medida que, imitando en todo el particularismo estatal, renuncia a la universalidad al aislarse políticamente al mismo tiempo que desciende su capacidad de irradiación.

Desde el punto de vista geográfico, se preguntaba Raymond Aron en 1962: «¿Está en camino de perder su significado la perspectiva geográfica proyectada sobre la historia? ¿Se está liberando la Humanidad de la coacción del medio a medida que adquiere el dominio sobre las fuerzas naturales? ¿No se harán más pacíficas las colectividades capaces de prosperar sin conquistas, al dejar de constituir el espacio el objeto privilegiado de la lucha entre

---

238 En un folleto titulado *La Europa imperiosa* (editado por GRECE en Mollet del Vallés en 1999), puso de relieve Louis Powell la actualidad del Imperio y la posibilidad de Europa como un Imperio, frente al «nacionalismo del Estado jacobino, por definición antieuropeo», a la concepción de Jean Thiriart de «Europa, una sola nación, un sólo Estado», y a la de Europa como un federalismo de las regiones. Hans Hermann Hoppe propone sin aludir al Imperio, en una interesante entrevista en *Wirtschaftswoche* (www.wiwo.de, 4.I.2014), dividir Europa en Estados pequeños resucitando el modelo de la *Kleinstaaterei* en el Imperio alemán decadente.

los pueblos?»[239]. Entre tanto, desde el punto de vista fáctico, la civilización europea ha dejado de ser central por la fuerza de las cosas. De momento la ha sustituido Norteamérica, la única superpotencia en este momento, y las demás civilizaciones están en pie de igualdad con ella. Con la agravante de que el centro de la constelación política mundial se está desplazando hacia el océano Pacífico. Según algunos se ha desplazado ya, si bien la voluntad de Rusia de resurgir como superpotencia puede modificar esa tendencia. El reciente conflicto en torno a Ucrania, la «primera Rusia» —provocado por intereses europeos y algunos norteamericanos—, indica que la nueva Rusia quiere recuperar su historia[240].

Desde el punto de vista material, entregada Europa al estatismo que arruina a las clases medias que han sido la fuerza de su cultura y su economía, sobre la que pesan gravemente el ecologismo ideológico, el retraso tecnológico y el gravísimo retroceso demográfico, si cuenta todavía mucho, es como parte de la civilización occidental, de la que tampoco es ya el centro. Los signos sugieren que podría vegetar como unas civilización desgarrada de Occidente.

Desde el punto de vista espiritual, Europa ha dejado asimismo de ser el centro por la voluntad de renunciar a su cultura universalista inspirada por Roma y potenciada por el cristianismo, la única religión universal, pues el universalismo de la musulmana, una religión política, es meramente espacial. Uno de los indicios más inquietantes es el auge de las subculturas nacionalistas que empiezan a desgarrarla. Unidas a las subculturas étnicas religiosas, de género, etc., que se están instalando con fuerza en ella, a la innovadora justicia antropológica como un fin, la propagación de la religión de la indiferencia[241], alentada y legitimada por la ideología de los derechos humanos[242],

---

239 *Paz y guerra entre las naciones*. Madrid, Rev. Occidente, 1963. VII, 4, p. 250.

240 Vid.D. Negro, «Las cinco Rusias». En A. Rodríguez García-Brazales, J. Turmo Arnal y Ó. Vara Crespo (editores), *Rusia. Inercias y nuevas perspectivas*. Madrid, Instituto de Investigaciones Económicas y Sociales Francisco de Vitoria/Unión Editorial 2006. La reacción nominal de Norteamérica, apoyada por supuesto por la Unión Europea, puede ser un indicio del declive de su capacidad para liderar el precario orden mundial de la *pax americana*.

241 Francia es un buen ejemplo. El fundamento del nacionalismo es la metafísica de la subjetividad. El libro citado de Fumaroli es de hace más de veinte años, pero la antipolítica estatal sigue en la misma línea al tiempo que fomenta el cosmopolitismo abstracto. En ambos casos, es lógico que aumenten las tendencias particularistas alentadas esquizofrénicamente por el propio Estado.

242 Vid. G. Puppinck, «Les droits de l'homme, nouvelle religión». *Liberté politique*.

la sume en la impotencia. Según algunos pesimistas tal vez bien informados, Europa ha renunciado a la cultura misma, que pertenece al orden del espíritu.

Hasta las mejores cosas se acaban y la *anakyklosis,* ley temporal de la vida opera en todas partes. Cuando se trata de las instituciones, las actitudes humanas pueden ser un poderoso cooperador. El Parlamento europeo, en el que militan los sobreros de la política interior de los Estados, está predispuesto a acoger y proteger neutralmente las cosas más extravagantes, aberrantes y descivilizadoras, que dividen además a los europeos. Como indicio de la renuncia de Europa a ser ella misma, al menos por parte de las élites dirigentes, es muy elocuente su actitud ante lo que ha dado en llamarse la «cristofobia». En contraste, el cristianismo se universaliza también espacialmente. Puede ser simbólico que, por primera vez, el Papa no sea europeo.

La técnica responde al «ansia de infinito», decía Dessauer. Para Whitehead, «podría definirse el progreso de la humanidad como el proceso de ir transformando la sociedad de manera que se hagan cada vez más practicables para sus individuos las ideas cristianas originales»[243]. Y recogiendo una sugerencia de Toynbee compatible con la de Jaspers, escribía Díez del Corral al final de *El rapto*: «Es posible que la Providencia haya reservado a la humanidad la ingrata tarea de montar con su inteligencia técnica, tras un período de existencia paradisíaca, la escenificación terrena del Juicio final que le lleva a la definitiva y ultramundana». El teólogo protestante Emil Brunner llamaba al *Génesis* «la Carta Magna de la técnica»; Peter Sloterdijk ha recordado hace poco que el artificialismo estaba ya en ese libro sagrado y, según Dessauer, la técnica muestra que la Creación es más amplia que su apariencia[244]. ¿Habría consistido la misión de Europa en la Historia universal la creación y universalización de la técnica?

Desde el punto de vista político, lo que implica una combinación de la cultura y el espíritu en un espacio geográfico, en un momento en el que, precisamente a causa de la técnica y la política ideológica, no resulta fácil distinguir la guerra de la paz, Europa ha transformado la neutralidad inherente a la forma estatal en pacifismo, cuando, en el fondo, decía Díez del Corral, Eu-

---

Nº 61 (2013). www.libertepolitique.com. La Unión Europea ha institucionalizado esa ideología disolvente –caso único en el mundo–, instituyendo el Tribunal de Derechos Humanos de Estrasburgo.

243 *Aventuras de las ideas*. Barcelona, José Janés 1927. II, 4, p. 26.

244 Cf. lo que cuenta D. F. Noble sobre von Braun y los científicos participantes en los viajes espaciales norteamericanos.

ropa ha sido más acción que sabiduría. Despreciando la sabiduría, que, decía Cervantes, descansa en la humildad, olvida que el mundo político se basa en relaciones de fuerza[245] y renuncia a la acción y a la dialéctica amigo-enemigo descubierta por Álamos de Barrientos. Robert Kagan entre otros[246], sostiene que Europa, sin voluntad de defenderse ni estar en condiciones de hacerlo, desea distanciarse de Estados Unidos renunciando a su protección.Occidente contra Occidente[247].

En este contexto y vista la marcha de las cosas, recobra interés la antigua sugerencia de Nicolai Berdiaeff, que no era ningún profeta, de que si la cristiandad latina había predominado en la Edad Media y en la Moderna la germánica, le tocaría el turno al cristianismo ortodoxo eslavo después del comunismo soviético. Con todas sus dificultades internas, Rusia está despuntando en el horizonte como el Gran Espacio que podría defender y sostener Europa, a la que pertenece geográfica, política y espiritualmente, como el solar del cristianismo. Unida a Europa con o sin Inglaterra, sería el mayor espacio mundial desde las Azores y Lisboa hasta Vladivostock. Rusia es refractaria al laicismo. Dependerá mucho sin duda, de las relaciones entre la Iglesia ortodoxa, demasiado vinculada el poder político por la inseparación de la *auctoritas* y la *potestas*, y el Papado.

«Nadie quiere ya nada», decía Jünger. Carl Schmitt citaba una máxima de la Stoa: *ubi nihil vales, ibi nihil velis*. Si Europa no vale nada para los europeos entregados al *carpe diem,* tampoco quiere nada.Actitud impuesta por las élites degeneradas en oligocracias cleptocráticas, traducible en el hedonismo imaginario descriptible con el conocido párrafo de Étienne de la Boétie: «embrutecer a sus súbditos, no se puede conocer más claramente que por lo que hizo Ciro a los lidios cuando, tras haberse apoderado de Sardes, la capital de Lidia... se le dio la noticia de que los sardos se habían sublevado. Pronto los hubo reducido bajo su mano; más, no queriendo saquear ciudad tan bella, ni verse siempre en la dificultad de mantener en ella un ejército para guardarla, se le ocurrió un gran remedio para asegurársela: estableció burdeles, tabernas y juegos públicos, e hizo publicar una disposición según la cual sus

245 J. Freund, *La esencia de lo político*. Madrid, Editora Nacional 1968. 112, p. 620.

246 *Poder y debilidad. Europa y Estados Unidos en el nuevo orden mundial*. Madrid, Taurus 2003. La presunción de que la *pax* norteamericana es un orden mundial, parece excesiva. De hecho, hay mucho desorden, debido en buena medida a la política estadounidense, economicista y puritana.

247 A. Glucsksman, *Occidente contra Occidente*. Madrid, Taurus 2004.

habitantes debían frecuentarlos. Esta guarnición resultó tan eficaz, ironiza La Boétie, que desde entonces nunca más fue necesario utilizar la espada contra los lidios: estas pobres y miserables gentes se entretuvieron en inventar toda clase de juegos»[248]. Hasta las discusiones intelectuales, por no mentar las políticas, han descendido al nivel de entretenimientos.

40. *Ducunt volentem fata, nolentem trahunt*

«La postura optimista de la Ilustración tenía que postular la preeminencia decidida de Europa y el aventajamiento espontáneo y acelerado de su posición sobre los otros pueblos de la tierra»[249]. Ese optimismo y esa preeminencia se han venido abajo, hasta el punto de ser muy dudoso que pueda mantener siquiera la igualdad con aquellos. El estado positivo de Comte regido por la religión de la Humanidad —«quien dice Humanidad quiere engañar» (Proudhon)—, en el que predominarían la ciencia y la técnica, puede ser ciertamente el definitivo, pero paradójicamente, en la civilización europea, como una especie de atasco, que evoca la estancada cultura *fellah* de que hablaba Spengler.

El tiempo es un *perpetuum mobile*: arrastra; y el culto desmedido a la técnica en la confianza de que legitima y resuelve todo, potencia el arrastramiento. La política exterior prima sobre la interior, pero al mismo tiempo depende de su potencia... y de la potencia interna de los demás poderes en concurrencia. La unidad de Europa no ha progresado sustancialmente desde la advertencia de Julien Freund hace treinta y cinco años, de que, tal como la propugnan sus partidarios, implica «la condición de destruir los Estados europeos clásicos»[250], cuyo sustrato que los hizo posibles es la Nación. Aunque sea precaria la resistencia que puedan ofrecerle sus Estados, Europa se quedaría ciertamente indefensa sin ellos. Pero como el poder no se detiene nunca salvo que choque con otro poder —la idea clave de Montesquieu—, lo que han hecho entretanto los Estados es crecer enormemente, aumentar las desigualdades entre las oligarquías dirigentes y los administrados más bien que gobernados, y crear una jaula de hierro administrativa a costa de las naciones, a las que deben su potencia.

El pueblo es la gran divinidad en la democracia, decía Tocqueville. En la

---

248 *Op. cit.* [16], p. 44.
249 L. Díez del Corral, *El rapto*... I, p. 15.
250 *El fin del Renacimiento*. 6, p. 145.

práctica ya no es así: «El Estado ha jibarizado a sus ciudadanos. No somos un pueblo de súbditos, sino un pueblo de sospechosos permanentes»[251].

Desprenderse del estatismo que ahoga a los individuos, a las familias y a las naciones limitando gravemente su potencia, parece una necesidad. Pero requeriría grandes decisiones y Europa, o sus clases dirigentes, sigue viviendo de la ilusión descrita por el historiador E. H. Carr, «de que hubo una vez un tiempo en el que los países débiles y desarmados jugaron un papel efectivo en la política internacional». Tiempo imaginario añorado nada menos que por Stalin, quien lamentaba *pro domo sua*, que «se hubiese perdido en nuestros días la costumbre de tener en consideración a los débiles»[252].«Una concepción seráfica de la paz», decía Freund, ha hecho creer que el conflicto, el motor de la historia, es pura negatividad.

El pacifismo hedonista, un producto del humanitarismo culturalista, es una de las claves de la postración política europea. En realidad, ha desaparecido la política y no es raro que quienes disponen del poder, prefieran al delincuente para que no les moleste a cambio de su benevolencia, que a quien les contradice aunque le sobre la razón. Desde el punto de vista de la relación de fuerzas en la única constelación política existente, la Unión Europea no es más que un auxiliar decorativo, a veces molesto, de Estados Unidos al practicar un imperialismo nostálgico como en Kosovo, Libia, Siria, y ahora Ucrania, y una coartada útil a las oligarquías políticas de los Estados que la forman. Les sobran a los euroescépticos las razones económicas, jurídicas, políticas, morales, religiosas y hasta estéticas para desconfiar de la Unión tal como está constituida.

Prescindiendo de pormenores sobre la situación política de este Continente, o de la Unión Europea para ser más concreto, parece indiscutible que, si no cambian las cosas, corre el riesgo de verse reducido a la condición física de una gran Península de Asia. Jouvenel demostró, que los problemas estrictamente políticos no tienen solución: exigen decisiones.

Gobernar no es sólo administrar sino decidir. Pero el culto cómodo a la técnica, y la confianza, no menos cómoda, en ella, ha llevado a las adocenadas clases dirigentes a renunciar a las decisiones políticas. Impera la tecnocracia, útil en las empresas económicas y antipolítica en los gobiernos. Igual que un ordenador no puede decidir, el técnico tampoco decide. Reconduce

---

251 Steingart, *Das Ende* .... 18, p. 105.

252 *La crisis de los veinte años (1919-1939). Una introducción al estudio de las relaciones internacionales*. Madrid, La Catarata 2004. 8, p. 159.

los problemas políticos, que son problemas humanos, a la «única solución» que le parece técnicamente eficaz, «viable» según su saber, siempre parcial, o los elude y los deja sin resolver[253]. La tecnocracia segrega en la política la ideología técnico-administrativa de la gobernanza, que se traduce en múltiples órdenes abstractas sin la menor consideración de las circunstancias del conjunto y de las particulares[254]. Es frecuente que las órdenes sean además contradictorias cuando se entrecruzan diversas soluciones técnicas[255]. Los gobiernos europeos, incluido el burocrático de Bruselas, entregados también cómodamente al postmodernismo, al multiculturalismo, a la ideología de género, etc., alientan peligrosos enemigos disolventes interiores y exteriores.

Un cadáver es la materia de la que ha huido el espíritu, decía Schelling. Simone Weil llamó la atención sobre el enraizamiento como una necesidad vital y las naciones son el cuerpo político profano de Europa, las partes laicas de la *universitas christiana*. Las naciones, formas democráticas de convivencia, son, insiste Pierre Manent[256],la forma histórico política de Europa, aunque las propias monarquías que las configuraron les superpusieran el Estado Soberano para neutralizarlas y ponerlas al servicio de sus Casas.

El europeísmo que sustituye el sentimiento natural de pertenencia a una suerte de comunidad política por un vago cosmopolitismo sin arraigo, en lugar de liberarlas del estatismo tecnocrático está destruyendo las naciones,

---

253 Vid. J. Ellul, *Le bluff technologique*. París, Hachette 1988. Espec. Prop. prél. IV, pp. 39 ss.

254 «La sustitución del gobierno por la gobernanza en el lenguaje corriente...delata la ambigüedad de nuestras disposiciones con respecto a la democracia». P. Manent, *La razón de las naciones. Reflexiones sobre la democracia en Europa*. Madrid, Escolar y mayo 2009. II, p. 61. Cf. Ph. Moreau Desfarges, *La gouvernance*. París, PUF 2011. Sobre el alcance de la gobernanza en la Unión Europea, G. Hermet, «Soyez démocrates ou je vous bombarde!». *Catholica*. Nº 123 (primavera 1014).

255 La politización, cuyo efecto es neutralizar, comenzó con el Estado. Intensificada por la revolución francesa, distorsiona la objetividad de la burocracia, un aparato técnico, que justificaba desde el siglo XIX la visión del Estado como un poder objetivo y neutral, el Estado de Derecho del que se habla todavía. Hoy, está descaradamente al servicio directo de las oligarquías influyentes en el poder político dirigido por la socialdemocracia que administra el capitalismo financiero. Cf. J. A. Schumpeter, *Capitalismo, socialismo y democracia (*Madrid, Aguilar 1961. Espec. 18, II y 27, IV) con J. Á. Fuentetaja Pastor, *Pasado, presente y futuro de la función pública. Entre la politización y la patrimonialización*. Madrid, Civitas 2013.

256 *Cours familier de philosophie politique* (París, Fayard 2001. IV) y *La razón de las naciones*.

mientras, aprovechando el desconcierto, las oligarquías campan por sus respetos, y mafias locales proclaman naciones y Estados donde nunca existieron, sin más justificación intelectual que la subjetivista metafísica sentimental imperante. Fueyo hablaba de «la leucemia metafísica de Occidente».

El espíritu que enraíza en la tierra, el espacio, no es neutral. Irenäus Eibl-Eibesfeldt cita en *La sociedad de la desconfianza* esta frase de Joseph Roth: «Sentirse en casa dentro de una nación, es una emoción primaria del hombre europeo civilizado, en modo alguno una «cosmovisión» y jamás un «programa»». «Podemos vivir aquí o allí, pero no en todas partes», dice Rüdiger Safranski. Sin embargo, el internacionalismo socialdemócrata y el cosmopolitismo de las élites, está destruyendo las naciones. La socialdemócrata Unión Europea, que ni siquiera quiere afrontar la crisis actual, o no quiere afrontarla, mediante auténticas decisiones políticas, o que no sabe cómo afrontarla o la afronta destruyendo con «soluciones» técnicas las naciones, que son su fundamento histórico y geopolítico, no es hoy más que una caricatura tecno-burocrática de Europa. Lo único que le interesa es salvar el papel moneda, y, de acuerdo en esto con Norteamérica, financia la crisis económica con el crédito, lo que hace previsible otra crisis quizá todavía mayor al acumularse a la existente. Transcribiendo palabras de Paul Johnson en otro lugar, todavía en 2005, antes de desencadenarse la crisis con toda su fuerza, «la Unión Europea no es un cuerpo vivo, con mente, espíritu y alma que le dé vida. Y a no ser que encuentre esas dimensiones inmateriales pero esenciales, pronto será un cuerpo muerto, el cadáver simbólico de un continente moribundo»[257].

***

Resumiendo: la universalización de la historia de Europa ha dado lugar al comienzo de la historia realmente universal de una sola constelación política, igual que lo fuera Europa encerrada en la suya durante mucho tiempo. Ese comienzo es un hecho indiscutible desde hace decenios: «Ya no es posible, que se presente al Occidente la historia universal compartimentada en capítulos con sujetos heterogéneos, sino, afirmaba Díez del Corral en 1954, como un gigantesco espectáculo unitario, con aislamientos temporales, cortes y divisiones tajantes, sin duda, pero dentro siempre de un marco histórico común»[258]. Pero si está en disolución en Europa lo que la hizo posible y los

257 «Un continente enfermo». *ABC*. 27 junio 2005

258 *El rapto*... I, p. 37.

elementos de su civilización no pertenecen ya a su patrimonio particular en la medida en que se han universalizado sus potencias sin perjuicio de adaptarse a las respectivas culturas, ¿no puede significar esto, por una parte, el fin de la civilización europea como el final del tiempo-eje del que trae su origen, y también el de las demás civilizaciones que vivían independientes unas de otras salvo relaciones o fricciones ocasionales, para pasar luego a depender de la europea y la occidental, y, por otra, el comienzo de un tiempo-eje realmente universal cuyas formas culturales se desconocen todavía?

NOTA DE EDICIÓN

Los lugares de publicación originaria de estos ensayos son los siguientes:

1. *Los tres modos de la política*. Publicado en *Anales de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas*, nº 95 (2018), p. 183-199 y revisada para el presente volumen.

2. *La inmortalidad como problema político*. Publicado en *Anales de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas*, nº 89 (2012), p. 5-58.

3. *El azar, concepto metapolítico. En torno a la idea de destino, el artificialismo y las formas de la política*. Publicada en *Anales de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas*, nº 87 (2010), p. 321-381.

4. *Ontología de la derecha y la izquierda. Un posible capítulo de teología política*. Publicado en *Anales de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas*, nº 76 (1999), pp. 449-488.

5. *Sobre la teología política protestante*. Publicada en *Anales de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas*, nº 88 (2011), p. 469-503.

6. *El fin de la normalidad. ¿Un nuevo tiempo-eje?* Publicado en *Anales de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas*, nº 91 (2014).

ÍNDICE DE NOMBRES